Die
Psychologie
der
Hegelschen Schule

beurtheilt

von

Dr. F. Exner,
ordentl. Professor der Philosophie an der k. k. Universität zu Prag.

Zweites Heft:

Die Erwiderungen
der Herren K. Rosenkranz und J. E. Erdmann.

Leipzig,
Friedrich Fleischer.
1844.

Das Schriftchen: „Die Psychologie der Hegelschen Schule, Leipzig bei Fr. Fleischer 1842" war nicht darauf berechnet, eine Fortsetzung zu erhalten; wenn es nun doch geschieht, so glaub' ich damit eine Pflicht gegen die Wissenschaft, und eine andere gegen mich selbst zu erfüllen.

Ich hatte versucht, die Psychologie der Hegelschen Schule in den Werken ihrer Hauptbearbeiter Rosenkranz, Michelet und Erdmann zu beurtheilen, und von dem gewonnenen Resultate aus einen Rückschluß auf den Werth der Hegelschen Philosophie überhaupt zu machen, im Einklange mit der Aeußerung: „Die Detailverarbeitung, die concrete Entfaltung ins Einzelne hin, muß am besten die Wahrheit des Allgemeinen rechtfertigen, oder widerlegen. Die Kritik ist dann nur Folge der immanenten Transcendenz." (Psychologie von Rosenkranz 1. Ausg. S. VII. 2. Ausg. S. IX.) Jenes Schriftchen hat demzufolge, was darüber theils in literarischen Blättern, theils in selbstständigen philosophischen Werken gesagt worden, einige Aufmerksamkeit erregt, und sich Beifall bei Männern erworben, welche auch von ihren Gegnern mit Achtung genannt werden. Daß es sogar beim „großen Publikum" Gunst erlangt und Ueberzeugung bewirkt, daß es selbst bei Vielen „großen Jubel" erzeugt, habe ich bei meiner Entfernung von den Hauptplätzen jenes Verkehrs erst aus der Widerlegung desselben durch Herrn Prof. Rosenkranz erfahren.

Dieser hat nämlich der seitdem erschienenen zweiten Ausgabe seiner Psychologie einen Anhang in 24 Abtheilungen beigegeben: „Widerlegung der vom Herrn Dr. Exner gegebenen vermeintlichen Widerlegung der Hegelschen Psychologie.“ Bald darauf erschien auch von Herrn Prof. Erdmann in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seines Grundrisses der Logik und Metaphysik eine jedoch ganz kurze Entgegnung; Herr Prof. Michelet hat bisher, soviel ich weiß, geschwiegen, und es ist kein Grund da, länger auf eine Erwiderung zu warten. Jedenfalls liegt nun eine ausführliche Vertheidigung des angegriffenen psychologischen Systems vor; es ist anzunehmen, daß sie so gut geworden, als sie nach Gegenstand und Personen werden konnte. Dem Interesse des Publikums für den Gegenstand glaube ich es schuldig zu sein, das Begonnene, so weit es an mir liegt, auch zu einem Abschlusse zu bringen, indem ich untersuche, ob jene Vertheidigung das früher gefällte Urtheil umzugestalten, oder zu bestätigen geeignet sei. Den endlichen Abschluß muß allerdings die Zeit bringen; aber Zeit fließt für die Wissenschaften nur, wo Gedanken sich bewegen.

Ich habe jedoch noch ein anderes, ein persönliches Interesse bei dieser Fortsetzung. Meine Kritik war streng und ohne Schonung. Die Würde der Philosophie braucht man der Hegelschen Schule nicht vorzudemonstriren, ihr, welcher das Werden der Philosophie und das Werden der Gottheit so häufig Eins sind. Auch anderwärts besteht unter den Einsichtigen kein Zweifel über die Bedeutung unserer Wissenschaft, und die Deutschen haben sich gewöhnt, dieselbe als eine Nationalangelegenheit zu betrachten. Verhält es sich demnach mit der Hegelschen Psychologie wirklich so, wie ich überzeugt war, daß es sich verhalte, so war mein ernstes Wort in einer ernsten Sache an seiner Stelle, und den Scherz, der zuweilen einfließt, erklärt die Beschaffenheit mancher Gegenstände, welche den, der sie anders behandeln wollte, nur lächerlich machte. Ich habe in einer wichtigen Angelegenheit als Mann gesprochen. Die „Widerlegung“ des Herrn Prof. Rosenkranz, welche hier fast ausschließlich in Betracht kömmt, ist in einem solchen Tone abgefaßt, daß, erwiderte ich nun mit dem gleichen, wir dem Publikum ungefähr den Anblick zweier Jungen darstellten, welche mit

Wort und Faust auf der Straße sich bekämpfen. Wollte er es versuchen, diesen Ton irgendwo aus seiner schriftlichen Rede in die mündliche zu übertragen, so schlösse er sich ohne Zweifel aus der gebildeten Gesellschaft aus. Doch dies geht mich nichts an; es ist seine Sache. Man hat aber, statt mit jener Strenge, welche ich selbst gewollt und herausgefordert, meine Ansichten zu bekämpfen, sich für berechtigt gehalten, Beschuldigungen gegen meine Person vorzubringen. Darauf glaub' ich eine Antwort mir selber schuldig zu sein. Die Frage, was doch mit Persönlichkeiten das Publikum zu schaffen habe, darf sich der Beschuldigte nicht mehr stellen, wie ernst sie auch dem Beschuldiger erklingen möge. Es gehört wenig Muth dazu, die Absichten eines „bis dahin völlig unbekannten Schriftstellers" zu verdächtigen, und er ist dennoch gezwungen, in Person zu thun, was Andere Anderen überlassen können. Wenn nun daraus den Gegnern hier und da eine Beschämung erwächst, so haben sie wenigstens nur sich selbst anzuklagen. Ich werde meine Vertheidigung auf den kleinstmöglichen Raum beschränken, den größeren aber der rein wissenschaftlichen Untersuchung bewahren. Da übrigens der Geist in den Widerlegungen der Gegner doch derselbe ist, welcher deren Psychologien hervorgebracht, so ist seine Charakterisirung auch nicht ohne unmittelbaren Zusammenhang mit unserer Hauptfrage: über den Werth der Psychologie der Hegelschen Schule.

Persönliches.

Was mir am meisten auffiel, als ich zuerst die Titel der 24 Abschnitte überblickte, war die Aufschrift: „Die moralische Insinuation." H. Pr. R. beginnt diesen Abschnitt S. 426 mit den Worten: „Es ist immerhin traurig, daß bei philosophischen Streitigkeiten der Vorwurf selten auszubleiben pflegt, daß der Gegner eine für die Moral verderbliche Lehre aufstelle, auch wo derselbe gar nicht von der Moral handelt." Auch ich halte das Vorbringen solcher Beschuldigungen für traurig; ich halte es zugleich für schlecht. H. Pr. R. referirt weiter: „Herr Exner weiß nicht,

was er zu der monströsen Ansicht sagen soll: „„Das Subject, als lebendiges, selbstbewußtes, habe die Gewißheit, daß kein Object seine Negation verhindern könne, d. i. eine jede Begierde des Menschen müsse ihre Befriedigung finden. Wenn dies für die Anhänger der Hegelschen Philosophie wahr ist, so wissen wir nicht, ob wir sie als die seligsten Menschen preisen oder als die unseligsten beklagen sollen; denn wer mag entscheiden, ob ein Mensch, dem alle seine Begierden, weise oder thörichte, befriedigt würden, der glücklichste, oder der elendeste wäre."" Hierauf fährt er fort: „Ich vermag das vollkommen zu entscheiden. In dem Jesuitischen Sinne, als Herr Exner hier fragt, würde er der elendeste sein. Das Wie dieses Elends findet sich am Schlusse meiner Psychologie hinreichend aus einander gesetzt. Die wissenschaftliche Rohheit und absichtliche Verschweigung Herrn Exner's ist hier widerlich. Das psychologische Phänomen für sich fällt noch gar nicht unter die Kategorie des Guten und Bösen, des Weisen und Thörichten, was er mit Einem Mal hier einmischt, während ich beständig gegen die Vermischung der Psychologie mit der Moral kämpfe. Nur der Unterschied des Natürlichen, Künstlichen und Widernatürlichen kann als unmittelbare Anticipation ethischer Bestimmungen in die Psychologie eintreten."

„Liegt es nun, psychologisch, nicht im Begriff der Begierde, ihre Befriedigung anzustreben?"

„Will mein Gegner: Nein, antworten?" —

„Kann die Begierde befriedigt werden?" —

„Will mein Gegner: Nein, antworten?" —

„Ist auf dem Standpunkte des natürlichen Willens die Befriedigung der Begierde nicht das, was man Glückseligkeit — im Unterschiede von dem religiösen Begriff der Seligkeit nennt?"

„Will mein Gegner: Nein, antworten?"

„Darf aber jede Begierde unter allen Umständen befriedigt werden?"

„Mit dieser Frage, welche ich entschieden mehrfach verneint habe, tritt erst das ethische Interesse ein, dessen Entwicklung aber einer anderen Sphäre, als der Psychologie, zukommt. Was hat mir nun alles Reden geholfen, namentlich auch die diesen

Punkt betreffende Auseinandersetzung der Vorrede, wenn nun doch solche Consequenzen gemacht werden!"

H. Pr. A. hatte behauptet und behauptet noch, jeder Mensch als Subject sei die absolute Macht über die Objecte der Außenwelt, und deshalb habe er die Gewißheit, daß eine jede seiner Begierden, auf was immer für ein Object sie gerichtet sein möge, dieses besiegen und ihre Befriedigung durch dasselbe finden müsse, d. h. daß jeder Mensch Alles erlange, was er begehrt. Niemand wird mir zumuthen, eine solche Behauptung mit wissenschaftlichem Ernste zu bestreiten, und gleichwie ich bei einer andern Gelegenheit sagte, die Hegelsche Schule müsse wohl ihre ganz eigene Thierwelt haben, weil ihre Thiere ohne Begierde seien, so lautet hier meine Erwiderung: Ob die Anhänger der Hegelschen Schule Wesen seien, die Alles erlangen, was sie wünschen, weiß ich nicht; noch weiß ich, wenn sie diese Wundergabe besitzen, ob sie darum zu beneiden seien. Dies ist, wie ich hoffe, der vollkommen klare Sinn der oben von H. Pr. R. selbst citirten Stelle, und ihre Fortsetzung lautet: „In Bezug auf die übrigen armen Menschenkinder aber braucht diese Behauptung keine Widerlegung." Und hieran schließen sich, in Beziehung auf diesen und ähnliche eben besprochene Punkte, wieder unmittelbar die Worte: „Das Festhalten irriger Spekulationen im grellen Gegensatz zur Erfahrung kann zuweilen Achtung erwecken, weil die Kraft des Denkens sich dadurch kund gibt; wo aber die Energie des Denkens nicht unausgesetzt und unzweifelhaft hervortritt, wo sogar die Leichtfertigkeit ihre unverkennbaren Spuren zieht, da wenden wir uns mit Unwillen ab." Damit schließt die Besprechung dieses Gegenstandes. Nun vergleiche man die Erwiderung des H. Pr. R., und man sieht sogleich, wie er annimmt, ich hätte den Hegelianern die Behauptung untergeschoben, eine jede Begierde **dürfe** ihre Befriedigung finden. Ich will nicht glauben, H. Pr. R. habe ein so grobes Mißverständniß des klaren Ausdrucks meiner Rede nur fingirt, um den Vorwurf einer gehässigen Insinuation machen zu können; denn glaubte ich es, so hätte ich nicht weiter zu antworten. Ich glaub' es nicht, obwohl H. Pr. R. die jetzt gegebene Fortsetzung der von ihm citirten Stelle nicht citirt,

die doch jedes Mißverständniß dem Leser unmöglich gemacht hätte; ich glaub' es nicht, obwohl H. Pr. R. zehn Seiten früher (S. 416) die nämliche Stelle bespricht, dort ihren Sinn richtig auffaßt, mir vorwirft: „Er empört sich darüber, daß das Lebendige an sich die Gewalt über das ihm als sein Mittel gegenüberstehende Object haben soll" und diesen meinen Einwurf bekämpft. Das Eine aber glaube ich, daß, wer einem Andern den Vorwurf „wissenschaftlicher Rohheit und absichtlicher Verschweigung" macht, wer diesen Vorwurf in einem Tone vorbringt, womit er entweder die Ehre des Angegriffenen oder die eigene tief verletzt, ein Solcher doch wenigstens die Stelle, auf welche er seinen Vorwurf gründet, besser müsse gelesen haben, als wie etwa eine Magd ihren Roman liest, im halben Schlafe. —

Ist dies gewissenhafte Polemik?

Der zweiten moralischen Insinuation soll ich schuldig sein durch meine Behauptung, die beurtheilten Werke lehren den Grundsatz: Gewalt ist Recht. In der That zeih' ich hiemit die Gegner einer für die Moral verderblichen Lehre; es ist also nach des Hn. Prs. R. eigenem Begriffe von moralischer Insinuation nur die Frage, ob dies bei einer Gelegenheit geschieht, wo sie „gar nicht von der Moral handeln." Es geschieht da, wo H. Pr. R. lehrt: Usurpatoren müssen die Berechtigung zu der von ihnen angemaßten Gewalt durch den Kampf beweisen," eben so Sklaven, unterdrückte Völker, Colonieen, Staaten, die sich neu konstituiren; da wo H. Pr. Michelet lehrt: „Es ist der Zwang, welchen die Sklaverei ausübt, ein Recht gegen die erste noch barbarischere Gewalt des Todtschlags, und dies Recht ist auch das Recht der Heroen zur Staatengründung" u. dgl. Solche Dinge scheinen doch einigermaßen der Moral anzugehören. Daher fragt es sich höchstens noch, ob in jenen Lehren der bezeichnete Grundsatz liege; wäre dies, so dürfte man wohl auch sagen, was wahr ist. H. Pr. R. verneint es. Er erinnert im Texte seiner 2. Ausgabe, daß schon Bachmann jenen Einwand gemacht habe, und von Gabler bekämpft worden sei. Ich weiß, ich bin nicht der erste, noch auch der zweite, der auf jene bedenkliche Stelle in Hegel's Philosophie hinweist, und ich finde hierin Nichts, wodurch das Gewicht des Einwandes

vermindert würde. Gabler's Entgegnung aber, die von der Psychologie des Hn. Prs. R. keine Kunde hat, kann da auf sich beruhen, wo es sich darum handelt, ob in dieser Psychologie jener Grundsatz zum Vorschein komme. Zu seiner Vertheidigung läßt ihr Verfasser zuerst das Wort „angemaßt" in jenem Satze von den Usurpatoren neuerlich mit gesperrten Lettern drucken. Allein ließe er es auch mit rother Dinte auszeichnen, es hälfe Nichts; denn immer blieben die anderen Worte zurück, daß Usurpatoren ihr Recht durch den Kampf beweisen, was nichts Anderes heißt, als: wo die Gewalt, dort ist das Recht. Nachdem er dann ganz unnöthiger Weise bemerkt, „er habe es in der Psychologie gar nicht mit dem Verhältniß des positiven Rechtes zum Vernunftrechte zu thun," stellt er die Frage: „Ist nun meine Behauptung wegen der Usurpatoren etwa geschichtlich widerlegbar?" und schließt mit dem Ausspruche: „So viel bleibt doch wahr, daß noch bis vor Kurzem viele Fürsten gar nicht daran zweifelten, daß, wenn sie eine Eroberung gemacht hatten, die Ueberwundenen, mochte es ihnen lieb oder leid sein, in ihnen sofort ihre legitimen Herren zu verehren hätten." H. Pr. R. behauptet also zuerst: Gewalt ist nicht Recht, wie Gabler dargethan; darauf behauptet er: Gewalt ist aber doch Recht, denn geschichtlich ist es oft dafür genommen worden; und endlich fordert er auf, ihn geschichtlich zu widerlegen, als ob der Begriff des Rechts ein empirisch gegebener wäre. Ich gestehe, daß ich, trotz so manchem Außerordentlichen, was in dem ersten Hefte meiner Kritik bereits zum Vorschein gekommen, an dieser Stelle doch wieder so ungeschickt war, überrascht zu sein; denn auf eine solche Schwäche der Argumentation, welche H. Pr. R. schwerlich einem seiner Schüler nachsehen würde, war ich nicht gefaßt. Wie lange er seine Begriffe über einen so wichtigen Gegenstand nicht mehr geklärt oder richtiger darzustellen gelernt haben wird, so lange wird jene Einwendung zwar nicht als eine moralische Insinuation, wohl aber als ein wohlbegründeter Vorwurf zu gelten haben. Denn es sollte nicht nöthig sein, ausdrücklich zu bemerken, daß die moralische Insinuation den Charakter trifft, nicht bloß die wissenschaftliche Ansicht; daß aber ein Mann bei großen Fehlern seines philosophischen Systems doch

einen fleckenlosen, achtungswerthen Charakter haben könne, soviel sollte man wenigstens aus der Geschichte der Philosophie gelernt haben. — Dies sind die mir zur Last gelegten moralischen Insinuationen.

Wessen Gefühl für vermeintlich unlautere Zumuthungen so zart ist, daß es ihn in einen blinden Eifer der Abwehr versetzt, von dem darf man billig erwarten, daß er selbst es verschmähen werde, mit anderen, als vollkommen ehrlichen Waffen, eine Polemik zu führen. — Ich hatte in meiner Kritik als Etwas, dessen Richtigkeit sich von selbst versteht, vorausgesetzt, eine gute Psychologie müsse der Pädagogik und anderen von ihr abgeleiteten Wissenschaften einige Hilfe zu leisten im Stande sein, und im Verlaufe der Schrift war ich zwei- oder dreimal darauf zurückgekommen, kurz bemerkend, wie die entwickelten psychologischen Lehren ganz unfähig seien, der pädagogischen Behandlung eine Stütze zu bieten. Dieses Verfahren wird nun mit Wendungen, welche man auf S. 393 und 394 selbst nachlesen mag, für höchst absurd erklärt, für „die schlechteste Manier der Kritik" und um sie begreiflich zu machen, wird mit mitleidigem Achselzucken darauf, daß der Verfasser Professor in Prag, also Katholik sei, auf die „katholische Askese" auf „den Beichtstuhl, ihren vornehmsten Tempel" hingewiesen. Was bezweckt H. Pr. R. hiemit? Entweder nichts, oder er will confessionelle Antipathieen, die er bei seinem Publikum voraussetzen zu dürfen glaubt, zu Hilfe rufen, um seinen Gegner in den Augen dieses Publikums als einen Unfreien darzustellen, der von vorn herein für die Wissenschaft untüchtig und verloren sei. Und so thut er bei einer Gelegenheit, wo das Recht wohl so offenbar auf Seite des Gegners ist, daß man annehmen darf, nur die Verzweiflung darüber, nichts Erhebliches entgegen stellen zu können, und das Gefühl, daß es sich hier um einen Lebenspunkt handle, habe ihn so arg mißleitet; so thut er da, wo ihm wissenschaftliche Gründe, und Nichts, als wissenschaftliche Gründe, waren geboten worden, und wo man ausdrücklich erklärt hatte, man wähle absichtlich eine Seite des Hegelschen Systems zur Beurtheilung, „welche den Hauptgegenständen der lauten Befehdung ferner liegt." In ähnlicher Weise deutet er (S. 413)

auf politisch-sociale Verhältnisse des Bekämpften hin. Bei wem hofft H. Pr. R. durch solche Mittel Glück zu machen? Bei seinen Glaubens- und Staatsgenossen? Ich glaube ihnen mehr Ehre, aber auch mehr Gerechtigkeit zu erweisen, wenn ich annehme, daß sie ein solches Treiben verachten. Schon früher hatte ich Veranlassung, zu bedauern, daß die absolute Philosophie sich nicht schäme, zuweilen selbst dem größten Aberglauben Hebammendienste zu erweisen; jetzt können wir hoffen, es noch zu erleben, daß ein absoluter Philosoph den Pöbel aufruft, um an dessen Spitze mit dem Nopopery-Geschrei und gelegentlich wohl auch mit dem einst beliebten Hep-Hep-Ruf das Land zu durchziehen. Ist dies ehrliche Polemik?

Ich hatte ferner in meiner Kritik tadelnd bemerkt, daß die Psychologie der Hegelschen Schule eine Reihe bisher noch vielfach unbegriffener Zustände, welche von dem Einfluß leiblicher Beschaffenheiten auf den Geist herrühren, z. B. die Temperamentsverschiedenheiten, die Idiosynkrasieen, vollkommen begriffen zu haben glaube, während sie doch darüber Nichts, als das Allbekannte, zu sagen wisse. Insbesondere rügte ich es an Michelet, daß er bei der Lehre von den Ahnungen und Visionen, dem magnetischen Hellsehen u. s. w. dem Aberglauben unvorsichtiger Weise Vorschub thue. H. Pr. R. versichert (S. 395), daß es ein Zeichen der Unbildung sei, wenn Jemand „schon Alles klein gekriegt zu haben meine;" er tadelt sogar Michelet, daß dieser „mit dem absoluten Geist auch ein Attribut der Allwissenheit stark zu rivalisiren scheine." Er sagt aber auch: „Nun bin ich freilich im Zutrauen zur Macht der Erkenntniß nicht so blöde und zaghaft, als Herr Exner die Philosophen zu wünschen scheint;" und der Schluß dieser „die Blasirtheit des nil admirari und die Wundersucht" überschriebenen Abtheilung lautet: „Diese Blasirtheit, mit Allem schon fertig zu sein und das Universum in die Nußschaale einiger Formeln eingepackt zu haben, ist als ein Product des Leichtsinnes verwerflich; aber noch unausstehlicher ist jene halbfromme Blasirtheit der perennirenden Verwunderung, welche den leichten Panegyrikus des Anstaunens an die Stelle der schweren Arbeit der Erkenntniß setzt, und von der Sucht ergriffen ist, den

Begriff mit dem Nichtwissen des Wunderbaren zu vertauschen." Es bedarf keiner großen Auslegekunst, um zu finden, wessen ich hier beschuldigt werde: einer feindseligen Gesinnung gegen die Wissenschaft und einer Vorliebe für dummgläubiges Staunen. Dies geschieht, ohne daß eine beweisende Stelle meines Schriftchens angeführt würde, die auch nicht zu finden war. Vielmehr spreche ich ausdrücklich und scharf gegen Alles, was dem Aberglauben Nahrung gibt; meine ganze Kritik ist eine Klage, daß in den beurtheilten Werken des Wissens zu wenig enthalten sei, eine Aufforderung zu gründlicherem Forschen. Wie Schade daher, daß jene Beschuldigung so plump ist; sie wäre sonst ein recht feines Kunststückchen, wodurch man den Hauptvorwurf, den ich gemacht, den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit, still ignorirt, und unter der Hand auf mich selbst zurückwendet. Jetzt kann sie wohl nur selbst eine gehässige Insinuation genannt werden; sie ist eine unehrliche Polemik.

Der Abschnitt: „Die Unheilbarkeit der Seelenkrankheiten" (S. 418) beginnt mit folgendem Vorwurfe: „Herr Exner referirt, ich solle gesagt haben: „„einige Seelenkrankheiten sind heilbar, andere nicht."" Zu diesem Referat fügt er hinzu, so geselle sich bei mir schön zur Trivialität die Leichtfertigkeit. — Hätte ich weiter nichts über die Heilbarkeit der Seelenkrankheiten gesagt, dürfte mein Kritiker sich vielleicht über mich so auslassen. Da dies nicht der Fall ist, so bereitet er sich seinen Triumph über mich nur durch „leichtfertige Verschweigung."

H. Pr. R. setzt darauf auseinander, was Anderes er noch bei jener Gelegenheit über die Heilbarkeit der Seelenkrankheiten gelehrt habe. Hätte ich nun wirklich nichts „referirt," als was er hier mich sagen läßt, dann „dürfte mein Kritiker sich vielleicht so über mich auslassen;" allein der von ihm angezogenen Stelle meines Schriftchens geht S. 22 folgendes, was früher seine Belege erhalten, unmittelbar voraus: „Was Aerzte und empirische Psychologen bisher gesammelt, davon finden wir hier allerlei; aus dem eigenen absoluten Wissen der Verfasser aber nicht die geringste Zuthat, keine neue Erfahrung, nicht einmal eine flüchtige geistreiche Bemerkung; ja der derbe, in Gedankendunst durchaus nicht lösliche

Stoff, zieht sie bis zur Trivialität herab.“ Nun folgt jene Stelle, welche jedoch vollständig so lautet: „Ueber die Heilung der Seelenkrankheiten weiß Rosenkranz (S. 156) nichts zu sagen, als daß einige unheilbar sind, andere heilbar; letzteres, weil der Geist an sich immer die reale Möglichkeit der Vernunft bleibt. Wie ersteres, die Unheilbarkeit mancher, hiemit vereinbar sei, kümmert ihn nicht, und so gesellt sich zur Trivialität schön die Leichtfertigkeit.“ Was hat denn nun H. Pr. R. Weiteres gelehrt, das ich nicht referirt hätte? Folgendes giebt er selbst dafür aus: „Die Möglichkeit der Heilung finde ich darin, daß durch die Erkrankung der Geist nicht als solcher, als totaler, negirt wird.“ Das Uebrige, was er noch beifügt, ist Amplifikation dieses Gedankens, wie sich Jedermann auf S. 418 der „Widerlegung“ überzeugen kann. Wirklich nun findet sich derselbe Gedanke auch in der Psychologie 1. Ausgabe S. 156; er ist aber dort von dem Verfasser selbst auf den gleichbedeutenden reducirt, daß dem Geiste an sich die reale Möglichkeit der Vernunft bleibe, und genau diese Worte finden sich in meinem Referat. So wird meine Darstellung leichtfertiger Verschweigung geziehen mit Hilfe des ganz einfachen Kunstgriffes, daß man selbst einen Theil derselben verschweigt. Indem man so Anfang und Ende meiner Stelle citirt, die Mitte aber wegläßt, und überdies den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ignorirt, gewinnt man zunächst einen Schein des Rechtes zu einem herben Vorwurf, und stellt zugleich meine Reden über Trivialität und Leichtfertigkeit als unzusammenhängende und darum grundlose hin; man hat auch noch den anderen Vortheil, die in der ausgelassenen Stelle geforderte Rechtfertigung nicht geben zu müssen. Wie vereint sich, so hatte ich gefragt, die Unheilbarkeit mancher Seelenkrankheiten mit der Heilbarkeit anderer, wenn der Grund für diese darin liegt, daß dem Geiste an sich die reale Möglichkeit der Vernunft bleibe, und dieser Grund doch zugestandenermaßen (1. Ausg. S. 156) auch bei jenen gilt? Darüber geht man schweigend hinweg. Der Vorwurf, den ich der Hegelschen Psychologie machen mußte, daß sie trotz der lebhaftesten Versicherungen des Wissens bei genauerer Betrachtung doch so häufig Nichts wisse,

ist allerdings schmerzlich; kaum aber dürften Vortheile, welche man auf die hier geschilderte Weise erkämpfen will, für das System selbst reelle sein.

Während mir in dem eben Besprochenen eine leichtfertige Verschweigung vorgeworfen wird, soll ich nach S. 378 u. w. ein andermal eine fälschliche Einschiebung gemacht haben. Dort heißt es: „z. B. sage ich, daß der Schlafende in die Stellung versinke, welche der Organismus als Fötus hat. Herr Exner bestreitet dies, führt sich selbst als Beispiel einer andern Schlaflage an und nennt meine Behauptung noch am Ende des Buches eine Faselei. Er schiebt aber ein Wort ein, welches bei mir fehlt, nämlich das Wort: stets; da es nun eine bekannte Thatsache ist, daß Menschen in den verschiedensten, selbst unbequemsten Stellungen schlafen können, so soll ich der Erfahrung widersprochen haben." Ich habe in der That (S. 109) meiner Kritik jenes Wort eingeschoben, welches bei Hn. Pr. R. (S. 68) fehlt; die böswillige Verfälschung scheint also erwiesen zu sein. Dennoch stoßen wir auch hier nur wieder auf ein Fechterstückchen, dessen eine ehrliche Polemik sich wohl schämen dürfte. Die angeführte Stelle meiner Kritik S. 109 heißt vollständig so: „Ein loses Spiel mit leeren Begriffen, welches hier und da selbst zur Faselei wird, ist der durchgreifendste Charakterzug der vorliegenden Werke. Oder ist es nicht Faselei, wenn man behauptet, Wasser und Feuer außer uns werde durch das Feuer und Wasser in uns wahrgenommen; oder der Ton sei die erfüllte Zeit? wenn man es eine sinnreiche Erklärung nennt, daß die Nachtwandler durch die Anziehung des Mondes auf Dächern festgehalten werden? wenn man es als ein Zeichen stiller Kraft anerkennt, daß deutsche Bauern ihren blauen oder grünen Rock roth gefüttert tragen? wenn man es für erwiesen hält, daß nur auf der Erde unter allen Gestirnen beseelte Wesen leben, oder daß der Schlafende stets die Stellung des Fötus annimmt u. s. w.? — Wer die Erfahrung verachtet, hält es auch nicht der Mühe werth, sie zu kennen. So ist es zu erklären, wenn wir hier lesen, Sommer und Winter seien Sonnennähe und Sonnenferne; solide Körper leiten den Schall nicht so gut, als die Luft; der Speichel sei aus der Zunge erzeugtes,

specifisches Wasser; das Fleisch sei das Organ des Fühlens, und Aehnliches, was man bei jedem, der nicht absoluter Philosoph ist, nicht anstehen würde, grobe Ignoranz zu nennen." Man sieht, es wird hier in dem Schlußabschnitte kurz rekapitulirt, was früher ausführlicher war besprochen worden. Auch von der Aeußerung des Hn. Prs. R. über die Fötusstellung des Schlafenden wurde früher, S. 8 meiner Kritik, obwohl nur in drei Zeilen gehandelt, und dort, wo die eigenen Worte der Schrift zu Grunde gelegt werden mußten, habe ich das „stets" nicht gebraucht. Ich habe aber daselbst ohne weitere Erörterung angenommen, daß es aus dem Zusammenhange sich von selbst verstehe, und darauf gründete sich mein Vorwurf der Erfahrungswidrigkeit. Später, wo es sich nirgends mehr um die Worte des Verfassers, sondern um eine Rückweisung auf bereits beurtheilte Gedanken handelte, ward das „stets" aufgenommen, weil es eben den Gedanken des Verfassers ausdrückt; jedoch ohne Anführungszeichen. Doch H. Pr. R. behauptet nun, das „stets" sei nicht sein Gedanke; nicht immer, so habe er gelehrt, sondern zuweilen nehme der Schlafende jene Stellung an, die er also nicht annehmen müsse, sondern nur könne. Sehen wir demnach seine Stelle (1. Ausg. S. 67 u. 68) im Zusammenhange an. Sie lautet: „Der Zustand, in welchem die cerebrale Sensibilität sich in sich versenkt, und die plastische Thätigkeit die Ernährung des Leibes fördert, ist der Schlaf; derjenige, worin die Sensibilität mit der Außenwelt in Verkehr tritt, worin die Nerven Affektionen in sich aufnehmen, die Reproduktion aber nur langsam arbeitet, ist der des Wachens. Ursprünglich, im mütterlichen Leibe schläft der Mensch, und seine Geburt ist sein primitives Erwachen. Die Stellung des Schlafenden wiederholt daher auch die Lage des Fötus im Uterus. Der Kopf sinkt auf die Brust, die Arme kreuzen sich über den Leib u. s. w." Der vorletzte Satz, um dessen Sinn es sich handelt, bildet mit dem früheren ein enggeschlossenes Ganzes und Nichts deutet einen Uebergang in eine andere Quantität oder Modalität an. Entweder haben wir also auch ihn für einen allgemeinen zu nehmen, wie die früheren es offenbar sind, oder falls gefordert wird, dort ein „zuweilen" ein „können" aufzunehmen, so muß man uns erlauben,

auch hier zu lesen: „Ursprünglich, im mütterlichen Leibe kann der Mensch zuweilen schlafen, und seine Geburt kann zuweilen sein primitives Erwachen sein; der Zustand, worin die Sensibilität mit der Außenwelt in Verkehr tritt, kann zuweilen der des Wachens sein, derjenige, in welchem die cerebrale Sensibilität in sich versinkt, und die plastische Thätigkeit die Ernährung des Leibes fördert, kann zuweilen der Schlaf sein u. s. f. Kaum aber dürfte der H. Verfasser es ertragen, die Maschen seines dialektischen Netzes so grausam zerrissen zu sehen, und darum wird er sich bequemen müssen, auch die weitere Auslegung sich gefallen zu lassen. Dasselbe ergibt sich übrigens auch aus dem begrifflichen Inhalt der Stelle. Der Begriff des Schlafens nämlich wird dialektisch entwickelt, und aus ihm, also mit dialektischer Nothwendigkeit sein Zusammenhang mit dem Fötusleben dargethan; so ergeben sich die beiden Folgerungen: Der Fötus schläft, der Schlafende hat die Fötusstellung; und so sind die Behauptungen doch wohl allgemeine und apodiktische. Allerdings ist der Gegenstand höchst geringfügig an sich, nicht aber dann, wenn der Vorwurf der Einschiebung darauf gegründet wird. Auch würde man in anderen Werken bei ähnlicher Gelegenheit gern nur eine Ungenauigkeit des Ausdruckes, die der Leser selbst verbessert, vermuthen; man blicke aber auf die Blumenlese zurück, welche in obiger aus S. 109 meiner Kritik citirten Stelle ausgelegt ist, und man wird sich überzeugen, daß der Leichtsinn des Behauptens, welcher in den besprochenen Werken sein Unwesen treibt, keinerlei Nachsicht rechtfertigt. Das „u. s. w." bei obiger Aufzählung von Faseleien ist nicht eine leere Formel; die „Abstraktion" kann sich, wenn es gefordert wird, noch zu allerlei „konkreten" Ergötzlichkeiten entwickeln. Ich sehe und begreife wohl, daß auch H. Pr. R. jetzt jene Behauptung nicht allgemein aufstellen will; aber er mache, nachdem er sich besonnen, aus meiner Rüge nicht mir ein Verbrechen, sondern dem Charakter seiner Schrift und der Nachlässigkeit seiner Darstellung, und am wenigsten versuche er es, durch einen Winkelzug eine Schuld von sich ab und auf den Gegner überzuwälzen.

Bei dieser scheinbaren Scrupulosität, mit welcher er die Erwähnung seiner eigenen Sätze überwacht, erlaubt sich H. Pr. R.

jedoch ungescheut (S. 425) in einer aus meiner Kritik citirten Stelle ein „vielleicht" einzuschieben, und aus zwei durch sieben Zeilen getrennten und von ihm verstümmelten Sätzen einen einzigen von allerdings albernem Aussehen zusammenzukneten, über welchen er sich dann lustig macht; und dieses neue Produkt wird mit einem Anführungszeichen citirt. Eben so macht er in einer S. 428 citirten Stelle aus einem „der" ein „da er," zerstört dadurch die grammatikalische Construktion des Satzes, und schilt dann auf die „gemeine Sprache." (Man sehe diese Stellen in meiner Kritik S. 33 und S. 41). In ähnlicher Weise wird (S. 426) gesagt, ich hätte von Schelling gepriesen, wie das bloße Wort des Positiven ihm schon eine freudige Hoffnung zugewendet, während ich doch (S. 29) nur ein Faktum erzähle; und S. 409 wird behauptet, ich hätte der Hegelschen Philosophie den albernen Vorwurf gemacht, „Begriffe zu behandeln, welche in der Wolffschen Psychologie auch schon vorkommen," während ich ihr doch vorwerfe, daß sie dieselben nicht besser behandle, ja zum Theil noch schlechter, als Wolf gethan. Dies ist, wenn nicht eine unehrliche, so doch gewiß eine höchst leichtfertige Polemik.

Und nun, nachdem ich die wichtigsten Stellen besprochen, in welchen nicht meine Gründe, sondern meine Person der Gegenstand des Angriffes war, wolle man das Angeführte überblicken, um zu sehen, welches Bild H. Pr. R. dem Publikum von seinem Gegner entworfen hat. Dieser ist ihm ein Mann, der durch einen die Gedanken befangenden Glauben von Kindheit an für die Wissenschaft verdorben, mit starrem Geiste einem dumpfen Staunen hingegeben das Wissen haßt, und es bekämpft mit den Waffen gehässiger Insinuation und böswilliger Verfälschung ihrer Quellen. — Vielleicht wundert sich H. Pr. R. selbst über die Gestalt, welche die von ihm gezeichneten Züge, wenn sie zusammengestellt werden, ergeben; vielleicht findet er selbst, wenn er meine Erwiderungen liest, daß er schwere Anklagen mit unverantwortlichem Leichtsinne vorgebracht, und unbesonnener Weise dessen, wessen er mich beschuldigt, größtentheils sich selbst schuldig gemacht, daß er durch diese Seite seiner Widerlegung unserer Literatur, die gegenwärtig durch persönliches Gezänke der Philosophen nur zu sehr leidet, eine häßliche

Makel mehr aufgeheftet: es ist dies in seinem eigenen Interesse zu wünschen, doch die Makel bleibt. Wenige Monate, bevor er seine Widerlegung schrieb, klagte er öffentlich gegen Leroux über die wissenschaftlichen Gegner, welche „den sittlichen Wandel der in Anklage gestellten Individuen einer pharisäischen Kritik unterwerfen" und schärfte ein: „die jetzige Apologetik (der Hegelschen Philosophie) habe den schweren Stand, diese Absichten (der Gegner) wohl zu kennen, und doch ihrerseits aller Einmischung des Persönlichen sich zu enthalten. Die Wissenschaft hat mehr, wie je, ihre Keuschheit zu bewähren." Gegen Eines ist er also nun sicher gestellt, ich meine gegen jene Grabschrift, welche die Athener einem ihrer Philosophen setzten: „Er lebte, wie er gelehrt."

Um das Unangenehmste sogleich zusammen abzuthun, will ich auch Hn. Pr. Erdmann's kurze Erwiderung hier betrachten; sie schließt sich würdig dem Obigen an. Nachdem dieser (S. X der 2. Ausgabe seiner Logik und Metaphysik) sich über Michelet, welcher nun der whipping-boy geworden zu sein scheint, auf den man ein- und das anderemal losschlägt, beklagt hat, fährt er fort: „So wenig ich sonst Beides vergleichen will, so ist doch im Resultat ein solches Citiren kaum besser, als das Verfahren, welches sich Exner neuerlichst gegen meinen Grundriß der Psychologie erlaubt hat. Dieser ist ihm so „hausbacken," daß er, im Gegensatz, das Conditorgebäck seiner Kritik mit Erdichtungen würzt. Ja, er spricht diese mit solcher Zuversicht aus, daß selbst der besonnene Drobisch, einer solchen Keckheit sich nicht versehend, als „sehr treffende Bemerkung" in seiner empirischen Psychologie die Unwahrheit wiederholt, ich hätte den Somnambulismus und die Verrücktheit nicht als abnorme, sondern als nothwendige Zustände dargestellt, während mein Grundriß §. 35 und 44 ausdrücklich das Gegentheil sagt." —

Gewiß, eine Kritik, die sich auf Erdichtungen stützt, ist ein zu verächtliches Machwerk, als daß sie mehr, als eine kurze, derbe Abfertigung verdiente. Aber diese Abfertigung, benöthigt sie keines Beweises? Einer genügt, wenn er gültig ist; er lautet: Exner hat behauptet, und der besonnene, aber durch jenes Keckheit verführte Drobisch hat es ihm nachgesagt, daß Erdmann den

Somnambulismus und die Verrücktheit als **nothwendige** Zustände darstellt; dies ist eine Unwahrheit, da §. 35 und 44 ausdrücklich das Gegentheil sagen. — Diese Stelle, ich gestehe es, machte mich anfangs etwas verblüfft, denn sie ist doch gar zu positiv; da ich mir aber einer Unwahrheit nicht bewußt war, so fürchtete ich ein Mißverständniß bei Drobisch. Ich nahm also sein Buch zur Hand, und fand dort (S. 336) treu die folgende Stelle aus S. 60 meiner Kritik citirt: „Alle drei vor uns liegende Werke führen in der Reihe der dialektischen Entwicklungsmomente des subjektiven Geistes auch den Somnambulismus, die Seelenkrankheit, die Leidenschaft auf. Entweder ist nun die dialektische Entwicklung zugleich die faktische, und dann muß jeder Mensch auf seinem Wege von der Wiege bis zum Grabe nothwendig wenigstens einmal ein Clairvoyant, einmal wahnsinnig, einmal ausschließlich von einer Leidenschaft beherrscht sein; oder wenn man der Erfahrung die Ehre geben, und dies läugnen will, so ist die dialektische Entwicklung nicht die faktische.“ Hier also ist das Corpus delicti. Ich hatte die Frage aufgeworfen, wie sich wohl die dialektische Methode zur genetischen verhalten möge, d. i. zu derjenigen, welche das Entstehn der veränderlichen Zustände aus ihren Ursachen, durch deren Eintreten sie nothwendig werden, nachweiset; oder mit andern Worten, ob die Reihen der dialektisch entwickelten Begriffe den realen Zusammenhang der wirklichen Dinge und Zustände nach ihrem Kausalverhältniß abbilden. In diesem Falle müßten alle dialektisch entwickelten Geisteszustände faktisch nothwendig eintreten, und zwar in derselben Ordnung, in welcher sie entwickelt worden. Jene angeklagte Stelle meiner Kritik, auf diesen Unterschied der Methode sich beziehend, besteht aus zwei Sätzen. Der erste sagt, H. Pr. E. führe in der Reihe der dialektischen Entwicklungsmomente des subjektiven Geistes auch den Somnambulismus, die Seelenkrankheit, die Leidenschaft auf, und diesem hat er selbst nicht widersprochen. Der Somnambulismus oder magnetische Rapport bildet bei ihm das dritte Glied einer dialektischen Trilogie, deren erstes nach den Worten des Verfassers das embryonische Leben, deren zweites jene Erscheinungen des Rapportes sind, in welchem das Individuum unmittelbar durch das

tangirt wird, was seine Welt betrifft. Die Seelenkrankheit ist das zweite Glied einer Trilogie, deren erstes jenes Selbstgefühl ist, in welchem alle Bestimmtheiten der psychisch-somatischen Totalität des Individuums seine sind; deren drittes aus dem Zusammentreffen der beiden Leben des Individuums, welches ihr Unterschiedensein negirt, besteht. Die Leidenschaft endlich ist als beharrende das dritte Glied einer Trilogie, deren erstes die Gemüthsbewegung, deren zweites die vorübergehende Leidenschaft bilden. Der erste Satz meiner Stelle ist also nicht bloß unangefochten, er ist auch wahr. Ihr zweiter Satz aber sagt gar Nichts darüber aus, was H. Pr. E. gelehrt habe; er sagt: Entweder lehrt H. Pr. E., die dialektische Entwicklung sei zugleich die genetische, d. i. die dialektisch entwickelten Geistesmomente seien sämmtlich auch faktisch nothwendig, oder er behauptet das Gegentheil; in jenem Falle widerspricht er der Erfahrung, in diesem leidet seine Methode an einem wesentlichen Gebrechen, weil sie uns über den ursachlichen Zusammenhang der Erscheinungen unbelehrt läßt. Dies ist vollkommen deutlich ausgedrückt, und von Drobisch und Rosenkranz eben so richtig verstanden worden. Soll ich nun eine solche Jämmerlichkeit noch weiter verfolgen, noch deutlicher zeigen, auf wessen Seite hier die Erdichtung, die grobe Unwahrheit ist? Jener Erwiderung gegenüber ist jedes Mißtrauen und damit auch jede Vorsicht erlaubt. Meine Stelle hat folgende Fortsetzung: „Wir lassen Jedermann wählen nach Belieben, halten uns aber an die ausdrückliche Entscheidung der Schule, und beharren bei der eben gezogenen Folgerung. Weitere Bestätigungen aus den vorliegenden Werken werden wir später noch für unsere Meinung finden." Die hier gemeinte ausdrückliche Entscheidung der Schule wird von mir etwas früher (S. 59) als Resultat der vorangegangenen Untersuchung angeführt und lautet: „Somit können wir an dem wesentlichen Unterschiede, welchen die Schule zwischen der dialektischen und genetischen Methode macht, nicht zweifeln, und nicht den zeitlichen und ursachlichen, sondern nur den begrifflichen Zusammenhang zeigt die erstere." In der vorangehenden Untersuchung sind unter Anderem drei Stellen aus H. Pr. E's. Werke angeführt, welche dies Resultat mitbegründen.

Nicht nur habe ich also nicht behauptet, H. Pr. E. erkläre Somnambulismus und Seelenkrankheiten für faktisch nothwendige Zustände, ich habe sogar ausdrücklich das Gegentheil gesagt, und nicht bloß einmal, sondern wiederholt; denn in den „weitern Bestätigungen" komme ich mehrmal darauf zurück. So z. B. S. 74. „Auch hieraus erfahren wir, daß die dialektische Methode nicht die genetische ist." — In solcher Weise begründet Jener seinen Vorwurf der Erdichtungen, und dies ist allerdings um Vieles leichter, als meine Einwürfe gegen seine Entwicklungen des Determinismus, Indeterminismus und der Freiheit, zu widerlegen.

Diesem nach scheint es, H. Pr. E. halte seine eigene Ehre für ein so wohlfeiles Ding, daß er sie in der Oekonomie seines Thuns nur wenig glaubt berücksichtigen zu müssen; er hat aber kein Recht, in gleicher Weise mit der Ehre Anderer zu verfahren. Wir sehen Männer um eines Wortes willen, welches die Ehrenhaftigkeit ihres Charakters in Zweifel zieht, auf Tod und Leben zu den Waffen greifen, und nennen diese Sitte barbarisch; und doch, wie achtungswerth erscheint wenigstens die hier zu Grunde liegende Zartheit der Gesinnung im Vergleiche mit der geistigen Stumpfheit und moralischen Rücksichtslosigkeit, womit absolute Philosophen, welche sich selbst für die Spitzen des Weltgeistes halten, eigene und fremde Ehre wähnen mißhandeln zu dürfen. Oder gilt ein solches Verfahren nur dem „bis dahin völlig unbekannten" oder gar dem „Schriftsteller aus dem südöstlichen Deutschland?" Ist er ein ἔκσπονδος, gegen den man keine Pflicht hat, ein vogelfreier Rechtsloser, der durch einen Zufall an den literarischen Strand getrieben, von den Bewohnern desselben dem Götzen des Landes ohne Umstände darf abgeschlachtet werden? Dann wahrlich hätte er Ursache, daß er des Versuches sich schämte, an einer Literatur Theil zu nehmen, welche von Männern, die in ihr einigen Namen haben, nach solchen Grundsätzen gehandhabt wird. —

Schreiber dieses hat es mit der einer Literatur schuldigen Achtung nicht für vereinbar gehalten, daß er „seine Studien vor dem Publikum mache;" er hat sie aber doch, so gut es ging, gemacht. Wenn er unter den bestehenden philosophischen Systemen einem sich mehr, als einem anderen, zugewandt, so wurde er dazu bestimmt

weder durch den betäubenden Lärm einer für dasselbe schwärmenden Umgebung, noch durch den Geist einer Kotterie, noch weniger durch Aussichten auf äußeren Gewinn, selbst nicht durch die Uebermacht der Nähe einer ausgezeichneten Persönlichkeit. In gleichmäßiger Objektivität lagen die Hauptsysteme vor ihm, und nur die Richtigkeit oder Falschheit der Gedanken, welche er in ihnen zu finden glaubte, gab ihm seine Richtung, nicht ohne jenen innern Kampf, den jeder kennt, der selbst gedacht hat. Diese Richtung und ihre wissenschaftlichen Ansichten gibt er jeder Kritik Preis, — wenn es beliebt, auch jeder Schmähung; was an ihnen wahr ist, wird sich Platz erkämpfen: das innerste Heiligthum seiner Absichten und seines Wollens aber läßt sich kein Mann ungestraft besudeln. — Und hiemit genug der Persönlichkeiten, weil man mich denn doch gezwungen hat, auf sie einzugehen.

Weitere Charakterisirung der Widerlegung.

Es ist nicht leicht, der Widerlegung des H. Pr. R. kritisch zu folgen; denn mit möglichster Bequemlichkeit bespricht sie Alles bunt durch einander, dem Leser die Mühe überlassend, ob er einen die zerrissenen Stücke zusammenhaltenden Faden entdecken könne. Es mag daher Einiges vorangehen, was die wissenschaftliche Polemik, mit welcher wir es nun zu thun haben, näher charakterisiren wird.

Schon einige Monate vor dem Erscheinen der Widerlegung hatten die Cotta'sche Vierteljahrschrift und nach ihr die A. A. Zeitung gewußt, wie man meine Einwendungen widerlegen werde; durch die Behauptung nämlich, ich befände mich auf dem Standpunkte des abstrakten Verstandes, der dem spekulativen Philosophen für viel zu niedrig gilt, als daß man von ihm aus, was auf den dialektischen Höhen vorgeht, beurtheilen könnte. Sie hatten gut prophezeihen, denn es ist dies ein Gemeinplatz der Schule; doch eben, weil er verbraucht und abgenützt ist, war wenigstens nicht zu erwarten, daß er sich so gar breit machen werde. Eher konnte man hoffen, H. Pr. R. werde ihn gleich jenen vielgehetzten Redensarten

verschmähen, von denen er sagt, daß sie ein Schriftsteller kaum mehr mit Ehren anwenden könne. Nun aber läßt er sich gleich im Anfange seiner Erwiderung (S. 370) so über meine Schrift vernehmen: „Diese in faßlichster Popularität und mit jovialer Laune geschriebene Brochüre ist ein Produkt der Polemik des abstrakten Verstandes, der sich gegen alles Spekulative sträubt.“ Und wieder (S. 371): „Herr Exner steckt durch und durch in derjenigen Form des Erkennens, welche wir seit Kant die Verstandesform nennen.“ Ferner (S. 387): „Herr Exner klagt über die Unruhe des dialektischen Prozesses, welche von Widerspruch zu Widerspruch forttreibe, und selbst im absoluten Geiste nicht zum Stillstand kommen lasse. Dem abstrakten Verstand ist diese Klage ganz natürlich.“ Und wieder (S. 390): „Der Begriff des absoluten Geistes ist daher der, bei welchem auch die Spekulation Frieden findet, der höher ist, als alle Exnersche Vernunft, welche nämlich nur ein scholastischer Verstand mit der Anmaßung der Vernunft ist.“ Und wieder (S. 410): „Herr Exner hat eine bewunderungswürdige Fertigkeit, die Spekulation so zu verstehen, wie sie nicht verstanden sein will. Ich habe schon oben gezeigt, daß derselbe von seinem Standpunkte des zähesten, abstraktesten Verstandes aus, dies gar nicht anders kann.“ Und so geht es fort an anderen Stellen. H. Pr. R. hat also Vernunft, und ich habe nur Verstand. Wie meint er dies wohl? Hält er sich und die übrigen Hegelianer für Wesen, die von Natur aus edler organisirt sind, als andere Denker, etwa für die Edelhirsche und Vollblutpferde unter den Philosophen? Eine solche ganz übermäßige Bescheidenheit wäre nicht neu in der Geschichte unserer Wissenschaft; leicht möglich, daß sie von unserer Zeit, die so viel längst Verzehrtes wiederkaut, zurückgebracht würde. Dann aber müßten die höheren Wesen ihr höheres Wissen auch ganz für sich behalten wollen, und uns nicht plagen mit Ansprüchen auf allgemeine Geltung; wir dürften um Nachsicht bitten für die Gemeinheit unserer Natur, über die wir einmal nicht hinaus könnten; denn wenn es uns in unserer Beschränktheit etwa einfiele, uns selbst für noch höhere Wesen, als sie sind, zu halten, gleichwie dem Raben in der Fabel seine eigene Stimme besser gefiel, als

die der Nachtigall, so wäre dies in keiner Weise gründlich zu ändern. Vor Allem aber werden wir bitten, uns wenigstens nicht vor den Pflug zu spannen. Doch mir fällt ein, daß H. Pr. R. gleich den besten Naturhistorikern zwar mehre Raçen, aber doch nur eine Gattung der Menschen anerkennt, und als Hegelianer setzt er das Wesen derselben in das Denken; somit werden wir unter den übrigen Zweibeinigen, Unbefiederten, wohl mitlaufen. Denn verständig Denken ist auch ein Denken, jedoch ein niedrigeres, das vernünftige aber ist das höhere. Das höhere? Wer behauptet es? Die Hegelianer; die Nichthegelianer meinen anders, und, wer Recht habe, ist auf allgemein giltige Weise noch nicht entschieden. So also steht die Sache: Die Hegelianer behaupten die Wahrheit und Nothwendigkeit des sogenannten dialektischen Denkens, die Gegner läugnen sie; von beiden Seiten werden Gründe mit Eifer, doch ohne allgemeinen Erfolg, angeführt. Allein die Hegelianer setzen hinzu: Wir dekretiren hiemit zugleich, daß unsere Ansicht vernünftig und jene nur verständig ist, daß wir die am Geiste vor Allen Hochbegnadeten, unsere Gegner aber sämmtlich Schwachköpfe sind. Auf solche Weise sind wir Anderen zu armen Verstandesphilosophen geworden.

Indeß wäre es doch möglich, daß sie Recht hätten; nicht bloß mit der dialektischen Methode, sondern auch damit, daß nur ungewöhnliche Schwäche der Einsicht sie verkennen kann. Dies meint ohne Zweifel H. Pr. R., indem er mir (S. 387) kräftigst vorwirft, daß ich nicht einsehe, „wie ein gesetzter Begriff in sich selbst widersprechend, und das Resultat des Widerspruches die Auflösung desselben in einen anderen Begriff sei, dessen Einheit jedoch keineswegs ein Ausruhen gestatte, vielmehr, indem sie sich entwickelt, zum Begriff eines andern Widerspruches führe.“ Hier ist er jedoch im Irrthum. Ich sehe sehr wohl, daß gesetzte Begriffe Widersprüche enthalten, und glaube, in seinen psychologischen Begriffen deren mehr nachgewiesen zu haben, als er selbst darin gesehn. Ueberhaupt charakterisirt nicht der Gedanke, daß Widersprüche entwickelt werden müssen, vorherrschend die dialektische Methode, da er, wie anerkannt wird, auch außer ihr sich findet, sondern jener von Hn. Pr. R. S. 371 hervorgehobene: die Auflösung der

Unterschiede, die Einheit des Entgegengesetzten. Ist die Richtigkeit dieses Gedankens wirklich so einleuchtend, daß nur Schwachsinnigkeit sie bezweifeln kann? Welche Gründe hat man denn dafür aufgestellt? Schelling's Naturphilosophie berief sich auf eine intellektuelle Anschauung; die Hegelsche Schule hat sie aufgegeben, jedoch nur scheinbar. Sie lehrt, die dialektische Methode müsse sich in ihrer Anwendung bewähren. So entwickelt sie aus irgend einem Begriffe sein Gegentheil, und dann wird ernst und feierlich behauptet, beide entgegengesetzte Begriffe seien Eins. Die Gegner sagen zwar, sie sähen diese Einheit nicht; worauf man sie bedeutet, es fehle ihnen die Vernunft. So haben wir die intellektuelle Anschauung in einem anderen Gewande, und so empfangen wir massenweise die Behauptungen jener Einheit, die leider! immer nur Behauptungen bleiben. Zwar hat Hegel in seiner Encyklopädie einen eigenen Beweis für die Falschheit des principium exclusi tertii gegeben; man hat ihm aber eine Leichtfertigkeit, „levitatem", in Auffassung dieses Denkgesetzes nachgewiesen, die so auffallend ist, daß wohl Niemand sie übersehen wird, der sich Zeit genommen, die verachtete alte Logik kennen zu lernen. Mir ist nicht bekannt, daß ein Schüler es versucht hätte, den Meister hiegegen zu vertheidigen. Will H. Pr. R. es thun? Er wird aufmerksame Leser haben.

Somit bleibt meines Wissens nur noch jener Grund, der das ganze System durchzieht, in seiner einfachsten Gestalt aber an der Spitze der Phänomenologie steht: Das Jetzt ist die Nacht und auch der Mittag, das Hier ein Baum und auch ein Haus; so sind Nacht und Mittag in dem Jetzt, Haus und Baum in dem Hier Eines. — Wir wollen absehn von der Gewalt, welche dem Gedanken nicht minder, als der Sprache, angethan wird, wenn man sagt: Das Jetzt ist der Mittag, anstatt: jetzt ist Mittag, und: Das Hier ist ein Haus, anstatt: hier ist ein Haus; was zu Grunde liegt, ist der eben so wahre, als alte Gedanke, daß die Sinne eine Veränderlichkeit der Dinge zeigen, kraft welcher diese so und auch anders, d. i. sich selbst entgegengesetzt sind. Und darauf, also auf das Zeugniß der Sinne hin, behauptet Hegel, das Entgegengesetzte sei Eins. Doch die Männer der Erfahrungswissenschaften

sprechen von Sinnestäuschungen, und Niemand läugnet ihr Vorhandensein. Wie kommt man denn zu der Vermuthung, daß eine solche irgendwo vorhanden sei? Doch wohl nur durch die Bemerkung, daß eine bestimmte Aussage der Sinne dem widerspricht, was man bereits, sei es durch andere Wahrnehmungen, oder sonst woher, weiß und somit denkt. Dies nöthigt zu neuen Beobachtungen, welche so lange fortgesetzt und abgeändert werden, bis Altes und Neues allseitig wohl zusammenstimmt. Die Empiriker sind also der Meinung, daß ihre Wahrnehmungen sich eine Kritik durch ihr Denken müssen gefallen lassen, und in dieser Beziehung stellen sie dieses höher, als jenes. Auch Philosophen lehren einen solchen Principat des Denkens, kraft ihres Denkens fordern sie die Entfernung jedes Widerspruches aus dem Denken, soweit es Erkenntniß sein will, gleichviel, ob er durch die Sinne, oder auf anderem Wege in dasselbe eingedrungen; denn der Widerspruch, sagen sie, zerstört sich selbst. Seit Sokrates haben Einstimmung und Widerstreit der Gedanken, in und außer der Philosophie, für ein Kriterium der Wahrheit und des Irrthums, wenn auch nicht für das einzige, gegolten, und wo die Sinne Widersprechendes als Wirkliches aufzuzeigen schienen, da wurde ein Fehler der Wahrnehmung oder des Denkens vorausgesetzt. Nicht so Hegel. Die Sinne zeigen uns, sagt er, Widersprüche im Wirklichen, und von nun an hat das Denken keinen Anstoß daran zu nehmen, wie sehr seine Natur sich dagegen sträuben möge; es muß gelten lassen, daß der Widerspruch die Wahrheit, daß Entgegengesetztes Eines ist. Dies ist die über der gemein verständigen stehende, die vernünftige Einsicht. Worauf ruht sie also? Auf dem Zeugniß der Sinne, welches noch dazu nicht einmal genau untersucht ist. Nicht eine höhere Einsicht ist sie also, als die verständige, sondern eine niedrigere, so gewiß die sinnliche Erkenntniß unter der verständigen steht; das Hegelsche System ist (und ich bin wieder nicht der erste, der dies nachweist) seinem innersten Kerne nach grober Empirismus. Will man Beweise aus neuester Zeit? Gabler (die Hegelsche Philosophie S. 143) versichert, die Einheit der Substanz, trotz den successiv wechselnden entgegengesetzten Bestimmungen, enthalte gar nichts Widersprechendes, und fährt fort: „Ja, es

sollte vielmehr für Jeden das Begreiflichste sein, da schon jedes selbstbewußte, wollende und denkende Ich die Lösung jenes Widerspruchs enthält, indem jedes, alles Unterschiedes, wie des Entgegengesetzten, fähig und dazu übergehend, doch nicht das mit sich identische Eine zu sein aufhört, sondern in allen *seinen* Unterschieden und Bestimmungen *bei sich selbst* ist, und bleibt, und sich selbst behält." Der Hauptbeweis für die Einheit des Entgegengesetzten im Ich ist also genommen — aus der *Erfahrung*! Eben so findet H. Pr. R. (2. Ausg. S. 107) in dem *Faktum* des gleichzeitigen Daseins entgegengesetzter Vorstellungen im Bewußtsein einen besonderen Fall, worin die spekulative Natur des Begriffes, Einheit der Einheit und des Gegensatzes zu sein, sich bewährt; ja er sagt (S. 105) sogar: „Was nun zunächst die verneinte Unmöglichkeit der Nichtexistenz (soll heißen: Existenz) des Widerspruchs anbetrifft, so ist dieselbe jetzt wohl hinlänglich durch *Hegel's* Logik widerlegt; ja schon in der Behauptung der Unmöglichkeit lag eine naive Widerlegung, weil man doch den Begriff des Widerspruchs, den man für unmöglich erklärte, denken, ihm also wenigstens im Denken so lange Existenz einräumen mußte, bis man ihn wieder negirt hatte." Die Existenz eines viereckigen Zirkels, eines hölzernen Eisens hat also keine Schwierigkeit; diese Dinge existiren wenigstens in unserem Denken, weil es *Faktum* ist, daß wir sie denken. *Leibnitz* bemerkte freilich, solche Dinge könne man nicht denken, sondern eben nur sagen. In ähnlicher Weise versichert H. Pr. *Erdmann* (Logik und Metaphysik, 2. Ausg. S. 75), der Widerspruch „verdiene, von Allem prädicirt zu werden. Statt dessen ist die Furcht vor dem Widerspruche so groß, daß er als das Undenkbare bezeichnet wird, während eine Menge von Erscheinungen reale Beispiele des existirenden Widerspruches sind, ohne daß man sie doch für Unmöglichkeiten ansieht." Man argumentirt also: die Einheit des Entgegengesetzten ist, denn sie ist faktisch gegeben. — Deckt man diesen Empirismus zu mit dem hochtönenden Namen der Vernunft, spricht man von gänzlicher Voraussetzungslosigkeit, von absolutem Wissen, treibt man sich fast ausschließlich in den Regionen der höchsten Allgemeinheiten herum, die scheinbar mit der Erfahrung gar Nichts gemein haben, und doch

nur durch sie leben und sind, so kann man blöde Augen täuschen; Anmaßung und Hohlheit des Gedankens sind aber doch immer sichtbarer geworden.

Für Hn. Pr. R. mag mit diesem Allem nichts gesagt sein; ihn mag es auch gar nicht beirren, in welches Verhältniß durch Hegel's Grundsatz die Philosophie zu allen übrigen Wissenschaften tritt, die sämmtlich auf dem Grundsatze der Ausschließung des Widerspruches erbaut sind, und in denen, wenn er falsch ist, kein Stein auf dem anderen bleibt. Er wird sie vielleicht für massenhafte Irrthümer erklären, oder für Gedankenlosigkeiten, wie Hegel mit der Mathematik gethan, oder ihnen zwar eine Wahrheit zugestehen, die jedoch eigentlich keine ist, und mit der sie daher schwerlich zufrieden sein werden; das Eine aber dürfte er wenigstens nicht in Abrede stellen, daß, wenn jene Einheit des Entgegengesetzten wirklich so gar leicht begreiflich ist, er und seine Freunde sich als schlechte Lehrer bewiesen haben. Denn hundert Bücher haben sie geschrieben, und mit Verbreitung dieses Grundsatzes es doch nicht weiter, als bis zu einer Schule unter Schulen, gebracht; zu einer zahlreichen allerdings, die jedoch das besondere Schicksal hat, mit der Zeit nicht zu-, sondern wie es scheint, auffallend abzunehmen, und, wie ein Feldherr in Bedrängniß, Abfälle von allen Seiten zu erleiden. So muß es H. Pr. R. mit ansehn, daß Männer, die schon recht schön vernünftig waren, und auf welche man sich nicht wenig zu Gute that, wieder in die Bornirtheit des abstrakten Verstandes zurückfallen. Es geht dem Hegelschen Systeme hierin, wie Faust mit dem Erdgeiste, den er wohl anzuziehen, nicht aber zu halten die Macht hatte. Wie wird H. Pr. R. diese Erscheinungen erklären? Aus der Schwäche seines philosophischen Systems, oder aus der spekulativen Unfähigkeit der Gefallenen, der früher als gewaltige Dialektiker Anerkannten? Er wird mir verzeihen, wenn ich, älterer Beispiele zu geschweigen, ihn nur auf ein neues mir bekanntes aufmerksam mache, auf L. Feuerbach. Dieser war doch einst so vernünftig, als Einer in Deutschland, und selbst im „Wesen des Christenthums" strahlte er noch im reinen Wasser des Hegelthums, wenn gleich als ein Linker, und wurde daher vor Kurzem noch von meinem Gegner mit vieler Zartheit und Aufmerksamkeit

behandelt. Und nun hat dieser Mann das Unglück, in seiner neuesten Schrift: „Grundsätze der Philosophie der Zukunft" durch seine „neue Philosophie" das Hegelsche System negiren, und zwar widerspruchslos negiren zu wollen. Was namentlich die Einheit des Entgegengesetzten betrifft, so behauptet er (§. 47), die Hegelsche Philosophie vereine die Gegensätze nur dadurch, daß sie dieselben durch Abstraktion bodenlos und haltlos mache, worauf sie alle sofort zusammenfallen; und §. 48 sagt er: „Das Mittel, entgegengesetzte oder widersprechende Bestimmungen ohne Widerspruch in einem und demselben Wesen zu vereinigen, ist nur — die Zeit" — hiemit ist er vollständig auf die Seite der Verstandesmenschen übergetreten. In gleicher Weise muß H. Pr. R. es von seinem „Freunde Dorguth" erleben, die Anmaßungen der Hegelschen Vernunft als „Narrheit" bezeichnet zu sehen. Wenn nun solches am grünen Holze geschieht, wie darf man sich über das dürre wundern? Lernen aber könnte man daraus — Bescheidenheit. Es war allerdings eine Zeit, wo der erste Rausch der Begeisterung, verbunden mit der Gunst der Zeitverhältnisse, es begreiflich machte, daß manche Hegelianer fast bis zur Vergötterung ihres Meisters, zur öffentlichen Verachtung und Mißhandlung Andersdenkender, zur Erneung jener „göttlichen Grobheit" sich hinreißen ließen, welche gewisse Parthieen unserer Literatur verunziert; auch die Neuplatoniker haben geschwärmt für ihren Plotin, Araber und Scholastiker für ihren Aristoteles, Wolfianer für ihren Wolf, Naturphilosophen für ihren Schelling. Heute jedoch, nach so vielen Erfahrungen, den Belehrungen alter und neuer Geschichte, nach all den Täuschungen und fehlgeschlagenen Hoffnungen, dem Zerwürfnisse im Innern, dem Verluste so vieler Freunde, dem fortdauernden Widerspruche von Außen, heute, wo man das Hegelsche System bereits ein „système introuvable" zu nennen, und es als eine Thatsache zu proklamiren wagt, „daß eine Hegelsche Schule jetzt gar nicht mehr vorhanden sei," sollten die Hegelianer wissen, daß ihnen gegen ihre Widersacher Gründe, nicht Schimpfreden Noth thun. Dazu gehörte weder viele Vernunft, noch viel Verstand. Ihre Rede von der zähen Verständigkeit der Gegner ist nichts, als eine Schimpfrede.

Hiemit hängt unmittelbar der Vorwurf des Mißverstehens zusammen, und mir wird sogar in der Ueberschrift eines eigenen Abschnittes eine Virtuosität in dieser Kunst zuerkannt. Diesem Vorwurfe ganz zu entgehen, ist gegenwärtig unmöglich, mag man in Hegel's Sinne, oder gegen ihn, zu schreiben versuchen. Die drei Psychologieen der Hegelschen Schule, welche ich beurtheilt habe, weichen mannigfach von einander ab; ich glaube nicht, daß die Urheber derselben dies anders erklären werden, als durch ein allseitiges Mißverstehen Hegel's. Man kennt auch die verschiedenen, immer mehr sich zerbröckelnden Fraktionen der Schule, ihre Scissionen in allen Hauptpunkten der Lehre, und die Erbitterung, mit welcher sie sich nicht selten das Mißverstehen des Meisters imputiren. Wenn dies Hegelianern widerfährt, so muß es Nichthegelianern natürlich noch schlechter ergehn? „Ich will nicht bestreiten," schrieb H. Pr. R. vor Kurzem, „daß nicht in Deutschland Hunderte von Anhängern, wie Hunderte von Gegnern, Hegel so verstehn, als wenn er lehrte, daß „u. s. w., „allein, fährt er fort, „dem ist nicht so. Man muß Hegel nehmen, wie er ist, und ihn nicht nach der Einseitigkeit der Ausleger beurtheilen." Wie naiv! Wie ist denn Hegel? und ist H. Pr. R. nicht selbst einer seiner Ausleger?

Zu meiner Rechtfertigung glaube ich jedoch einer Berufung auf diese allgemeine menschliche Schwäche im Verstehen des Hegelschen Systems nicht einmal zu bedürfen. In dem oben erwähnten Abschnitte werden drei Belege für meine Virtuosität des Mißverstehens angeführt. H. Pr. R. erinnert fürs Erste (S. 411) an seine Lehre, daß das Bewußtsein vom Beobachten zum Erfahren, vom Einzelnen zum Allgemeinen fortschreite. „Nun aber angelangt bei diesem, sehe es ein, daß an sich der Grund des Einzelnen vielmehr das Allgemeine sei, welches im Einzelnen, als seinen Exemplaren, sich nur wiederholt." Und weiter sagt er: „Was macht H. Exner hieraus? Er meint, ob man wohl sagen werde:

„„Die Röthe, diese allgemeine Eigenschaft der Centifolien, sei der Grund, weshalb eine vor ihm, dem Nichthegelianer, stehende Rose gerade vierzig Blätter habe? Pflegt ihnen (den Nichthegelianern), wenn sich ein neues Gesetz an einem Körper, eine neue Kraft für chemische Wirkungen entdeckt, der Körper plötzlich

vom Arbeitstische hinwegzuschwinden, und an ihrem Geist, als ein neuer Zuwachs, zum Vorschein zu kommen?" " —

Es folgen nun feine Expektorationen von „Plattheiten, plumpen Einfällen, burleskem Witze" und das unvernünftige Mißverständniß ist dargethan.

Zuerst bemerke ich, daß die aus meiner Kritik citirte Stelle sich hier wirklich plump genug ausnimmt, jedoch nicht durch meine Schuld; es hat H. Pr. R. wieder beliebt, etwas ungenau zu citiren. Jene Stelle macht zwei Einwendungen, genommen von dem Verhältniß der Farbe einer Centifolie zur Zahl ihrer Blumenblätter, und von dem Nichtverschwinden des untersuchten Körpers vom Arbeitstische. Sie beziehen sich auf zwei Behauptungen des beurtheilten Buches, welche auf S. 26 meiner Kritik so zusammengefaßt sind: „Dem verständigen Bewußtsein," heißt es S. 198 u. folg., „zeigt sich das Allgemeine der Dinge als Grund des Einzelnen an ihnen; dieses Allgemeine zeigt sich ferner als seine Gedanken, und dadurch ist es für die Objektivität aufgehoben, und identisch geworden mit seiner Subjektivität." — H. Pr. R. erwähnt jedoch nur der ersten dieser Behauptungen, und verschweigt die zweite, wo dann der zweite Theil meiner Einwendung freilich stehen bleibt, wie eine Vogelscheuche auf einem abgeernteten Acker. Doch wollen wir näher zusehen. Wenn H. Pr. R. glaubt, ich meinte im Ernste, daß er jenes Wegschwinden eines Körpers in Folge eines verständigen Nachdenkens über denselben behaupte, so irrt er; ich halte ihn nicht für wahnsinnig. Allein es handelt sich um die Feststellung des Begriffs des verständigen Bewußtseins, und von solchen Begriffen habe ich in Uebereinstimmung mit meinem Gegner gefordert, daß sie der Erfahrung entsprechen müssen. Nun lehrt er ausdrücklich jenes Zweite, was ich ihn eben sagen lassen; er schreibt (S. 202, 1. Ausg.), in dem verständigen Bewußtsein sei „allerdings der Gegensatz von äußerlicher Objektivität und ihr entgegengesetzter Subjektivität verschwunden," und „das Bewußtsein hebt daher die Objektivität, als eine ihm äußere, in sich auf." Die Verwandlung der Objektivität in Subjektivität ist überdies ganz eigentlich der leitende Gedanke in den psychologischen Entwicklungen des Hn. Verfassers auf ihrem Gange von der Seele

durch das Bewußtsein zum denkenden Geiste, und diese Entwicklung ist die specielle Durchführung eines Hauptgrundsatzes des Systems, jenes in der neuern Philosophie so beliebt gewordenen von der Einheit des Denkens und des Seins. Nun schien es mir aber der Erfahrung gar sehr zu widersprechen, daß alle jene Menschen, denen wir Verstand zutrauen, ein Aufgehobenwerden der Objektivität durch ihr Denken, ein Verschwinden des Unterschiedes zwischen Objektivität und Subjektivität annehmen, obgleich ich zugab, daß die Hegelianer es thun; und so sagte ich: wo aber vom allgemein menschlichen, verständigen Bewußtsein die Rede ist, da schiebe man uns Nichts hinein, was sich nicht auch bei einem verständigen Engländer, Franzosen, oder bei einem deutschen Nicht-Hegelianer zu finden pflegt." Und hierauf folgte die Frage, ob es wohl z. B. im verständigen Bewußtsein eines Davy gelegen haben möge, anzunehmen, daß ein Körper, den er eben chemisch analysirt hatte, von seinem Tische weggeschwunden, und an seinem Geiste zum Vorschein gekommen sei. Ich weiß wohl, daß H. Pr. R. zu einem äußern Objekte nicht bloß das Allgemeine rechnet, sondern auch jene Einzelnheiten desselben, welche Gegenstand der äußeren Empfindung sind; aber eben, weil er dies thut, und weil es wirklich dazu gehört, sehe ich in seiner Behauptung vom Verschwinden der Objektivität durch das Denken eine Absurdität und einen Widerspruch unter seinen eigenen Lehren. Ich erinnere ihn nur an das (2. Ausg. S. 238) von ihm Gesagte: „Die Vernunft ist der Objektivität immanent. Sie erschöpft gar nicht das Wesen derselben, denn dazu gehört deren qualitative Bestimmtheit." Was aber der Vernunft nicht gelingt, wird der Verstand noch weniger vermögen. Ich weiß nun nicht, ob ich hiemit in einem Mißverständniß seiner Ansicht befangen bin; ich würde ihm daher sehr dankbar sein, wenn er, daß es so ist, nicht bloß behauptet, sondern auch bewiesen hätte.

Ganz eben so verhält es sich mit meinem zweiten Einwurfe, welcher gegen die Ansicht, das Allgemeine sei der Grund des Einzelnen, gerichtet ist. Was ich gegen sie zu sagen hätte, fordert einen andern Zusammenhang, als welcher in einer Schrift, wie

diese und ihre Vorgängerin, erwartet und gegeben werden kann, deshalb ist es in der letztern nur zum Theile angedeutet, und muß auch gegenwärtig auf bessere Gelegenheit verschoben werden. Das Folgende nur zu meiner Rechtfertigung gegen den Vorwurf des Mißverstehens. — Schon, was man in jener Ansicht unter dem Allgemeinen versteht, ist höchst unbestimmt. Man denkt sich bald Gesetze, nach welchen die Veränderungen der Außendinge erfolgen, bald Kräfte, durch welche sie entstehn, bald auch Art- und Gattungsbegriffe der entstehenden Dinge. In Bezug auf alle diese Allgemeinheiten aber halte ich es für faktisch unwahr, daß sie von wissenschaftlich gebildeten Männern, wenn diese nicht etwa gerade gewissen philosophischen Schulen angehören, für den Grund des Einzelnen angesehen werden, d. i. ich halte den von H. Pr. R. aufgestellten Begriff des verständigen Bewußtseins auch in dieser Beziehung für unrichtig. Jene Männer sprechen z. B. von einem Gesetze, nach welchem sich gewisse Stoffe immer in bestimmten stöchiometrischen Verhältnissen chemisch verbinden; daß sie aber, wenn ihnen nun eine bestimmte Verbindung vorliegt, jenes Gesetz für den Grund derselben ansehn, ist mir völlig unbekannt. Meines Wissens setzen sie als Grund gewisse, ihnen noch unbekannte Eigenschaften der verbundenen Atome voraus, das Gesetz aber ist ihnen nur ihr eigener Gedanke, in welchen sie ihre zuversichtliche Ueberzeugung kleiden, daß unter denselben Bedingungen derselbe Erfolg sich einstellen werde, und bisher eingestellt habe. Eher möchten sie eine Kraft als Grund der Verbindung behaupten, etwa eine Anziehungskraft, sei es die elektrische, oder die Gravitation innerhalb unmeßbar kleiner Abstände, oder eine andere. Allein auch hier wäre es nicht eine allgemeine Kraft, indem sie die Kräfte als Allgemeinheiten den Naturphilosophen überlassen, auch die Anziehungskraft bei den Expansibilien ohne Weiteres vorauszusetzen Bedenken tragen würden, die vorliegende Verbindung aber gradezu aus den individuellsten Anziehungskräften, denen der hier verbundenen Stoffe nämlich, erklären, überzeugt, daß die Anziehungskräfte anderer Stoffe eine ganz andere Verbindung ergeben hätten. Am wenigsten aber lassen sie es sich einfallen, in den Art- und Gattungsbegriffen, den „Allgemeinheiten des abstrakten Verstandes,“

wie die Hegelsche Schule sie nennt, jene Gründe zu sehen. Diese, in solcher Anwendung, sind vielmehr ganz und gar Früchte der metaphysischen Spekulation, welche, wie bekannt, von Platon gesä't, neuerlichst in der Schellingschen Naturphilosophie zu höchster Reife kamen, bei Hegel aber wieder, obwohl mit etwas veränderter Farbe, blühen. Wenigstens ist mir wieder durchaus nicht bekannt, daß jene Männer irgend ein individuelles Merkmal eines Gegenstandes z. B. die Zahl der Blumenblätter einer Centifolie aus einem Merkmale seines höhern Varietät- oder Artbegriffes, z. B. der Farbe, abzuleiten versuchen. Ich fürchte nicht, hierin zu irren, wo es sich nicht um Theorien, sondern um sehr bekannte Thatsachen handelt; denn wie verwerflich die Ansichten jener Verstandesmenschen dem vernünftigen Denken des Hn. Prs. R. auch scheinen mögen, und wie schwierig es immerhin ist, eine scharfe Grenze zwischen Denkern von bloß verständigem, das heißt hier, durch keine metaphysischen Anstrengungen gebildetem Bewußtsein, und zwischen philosophisch Gebildeten zu ziehn, so lehrt doch die Erfahrung unwidersprechlich, daß die in Frage stehenden Ansichten der Hegelschen Philosophie dem allgemeinen verständigen Bewußtsein der gebildeten Welt nichts weniger, als eigen, oder gar geläufig sind. Was ich selbst von der wissenschaftlichen Bedeutung jener Allgemeinheiten halte, das kann H. Pr. R., wenn es ihm beliebt, in meinem Schriftchen über Nominalismus und Rationalismus finden.*) Somit glaube ich die andre der ihm so anstößigen

---

*) Herr Dr. Chr. H. Weiße hat (Jahrb. f. wissenschaftl. Kritik 1843 N. 48—50) dieses Schriftchen ausführlich und in wohlwollender Art besprochen. Ich bin ihm dafür um so mehr Dank schuldig, je weniger die Geringfügigkeit des Aufsatzes solche Aufmerksamkeit erwarten ließ. Gern würde ich seine entgegengestellten Ansichten, falls sie sich bewährten, zu den meinen machen; denn um die Wahrheit handelt es sich, und Weißianer klänge nicht übler, als Kantianer, Hegelianer, oder Herbartianer. Für jetzt muß ich mich mit zwei Bemerkungen begnügen. 1) Nicht der Begriff des Seins einfacher Wesen, sondern einfache Wesen in Unabhängigkeit von allen Relationen sind bei Herbart die letzten Voraussetzungen der Erscheinungswelt. Wäre sein System darum Realismus, weil er einen Begriff seines absoluten Prius hat, so gäbe es keinen Streit zwischen Nominalismus und Realismus, denn Jeder muß, was er denkt, in Begriffen

Einwendungen gerechtfertigt zu haben; die mir vorgeworfenen Mißverständnisse habe ich aber auch hier nicht zu entdecken vermocht.

Den zweiten Beweis von Virtuosität im Mißverstehen gibt H. Pr. R. (S. 411 u. w.) mit folgenden Worten: „So herrscht er mich, weil ich die Modifikation der Gewohnheit nur in die aktive und passive unterscheide, gewaltig an: „wohin ich wohl jene Gewohnheiten rechne, die nicht selten vorkommen, und sorgsamen Gouvernanten Angst genug machen, z. B. immer die Nase zu rümpfen, oder die Zähne zu fletschen? Ist es Geschicklichkeit oder Abhärtung?"

„Aus Menschenliebe, damit die armen Gouvernanten in Böhmen wissen, woran sie mit Hegel sind, erkläre ich hiermit auf das Feierlichste, daß ich obgenannte Manieren, die ihnen so viel Angst machen, für Geschicklichkeiten halte, und daß ihre Zöglinge, wenn sie denselben in solchem Umfang nicht gehörig steuern, sich bis zu Grimassiers ausbilden können." — Nicht, daß H. Pr. R. die Gewohnheiten in aktive und passive, sondern, daß er sie in Geschicklichkeiten und Abhärtungen theilt, hab' ich getadelt. Die Ausdrücke, aktive und passive Gewohnheit, hat er erst in der 2. Ausgabe S. 176 in einer neuen Zeile beigebracht, während in der ersten Ausgabe nur von den Gewohnheiten die Rede ist, bei denen „der Proceß der Identifikation des Inhaltes mit dem Selbst entweder von Außen nach Innen, oder von Innen nach Außen geht." Wenn man nun auch diese Ausdrücke mit jenen für gleichbedeutend gelten lassen will, obwohl sie es genau genommen nicht sind, so bleibt doch auch jetzt noch die Wahl des Namens Geschicklichkeit für die aktive Gewohnheit eine Ungeschicklichkeit, und nicht mehr, als dies, will mein obiger Tadel sagen, und wollen die von mir angeführten Beispiele ins Licht setzen. Ist dies ein Mißverständniß?

---

denken. 2) Daß Allgemeinbegriffe das absolute Prius sowohl des Seins, als des Denkens sein könnten, war mir stets unbegreiflich. Des Denkens? Dann gäbe es Gedanken vor dem Denken. Bei Kant sind die Kategorien ein Prius des Erkennens, nicht des Denkens. Des Seins? So meint Hegel, und er hat diese Ansicht zu einem System entwickelt, welches leicht jedes andere, auf demselben Grunde errichtete, als eine wenig bedeutende Spielart überflüssig machen dürfte.

Bei dieser Gelegenheit dringt sich mir eine Bemerkung auf, die ich noch öfter zu wiederholen veranlaßt sein werde. Ich sprach gegen die Darstellung, welche H. Pr. R. und seine Freunde von der Gewohnheit geben, auf fast zwei vollen Seiten, S. 23 und 24 meiner Kritik. Ich machte unter Anderem darauf aufmerksam, daß die Erklärung des Entstehens der Gewohnheiten aus der Wiederholung Nichts erkläre, wenn nicht zugleich gezeigt werde, wie denn die Wiederholung eine Gewohnheit erzeuge; welcher Mißgriff es ferner sei, zu glauben, man habe durch jenes Wort nicht bloß die körperlichen, sondern auch die geistigen Gewohnheiten, hinauf bis zur höchsten, der tugendhaften Selbstbeherrschung, begriffen; wie unwissenschaftlich man verfahre, wenn man bei der Erklärung derselben nicht einmal die auffallendsten Verschiedenheiten in ihnen unterscheide, da es doch gewiß was Anderes sei, an Hitze und Kälte, oder an Schimpf und Schande gewöhnt zu sein, aus Gewohnheit vorgebeugt zu gehn, und aus Gewohnheit ein Spötter zu sein. Diese Bemerkungen schienen mir von solcher Art, daß die Kraft einer Psychologie sich an ihnen wohl bewähren könnte und sollte. H. Pr. R. greift aus allen meinen Einwendungen eine einzige, und zwar die unbedeutendste, heraus, um mich mit Trompetenton als Virtuosen im Mißverstehen auszurufen; die übrigen bleiben unberührt. Zwar gibt er in der 2. Ausgabe S. 116 sich einige Mühe. Er fügt dem Alten eine neue halbe Seite bei, worin er noch einmal sagt, was er schon einmal gesagt, und mit komischem Ernste schließt: „Weil die Gewohnheit etwas so Alltägliches, so folgt daraus noch nicht, daß sie *leicht zu begreifen* wäre." Dies ist jedoch Alles, was ich von ihm gewinne. Vielleicht hat er das Unglück, auf dem einen Ohre taub zu sein, und ich habe zufällig die wichtigeren Dinge gegen die schwächere Seite seines Hauptes hin gesprochen. Daraus würde sich allerdings genügend erklären, warum er hier und bei andern Gelegenheiten gegen die eine Seite hin so gesprächig, gegen die andere aber so ganz stumm ist.

Das dritte Mißverständniß soll in meiner Auffassung der Lehre vom *Selbstbewußtsein* liegen. H. Pr. R. läßt nämlich das vernünftige Selbstbewußtsein aus der gegenseitigen Anerkennung des Selbstes der Menschen, diese aus dem Verhältnisse der Sklaverei,

und weiter zurück aus dem Kampfe der Menschen auf Leben und Tod, den Kampf aber aus dem Selbstbewußtsein, und das Selbstbewußtsein aus dem verständigen Bewußtsein dialektisch hervorgehn. Mein Mißverständniß soll nach S. 412 sich darin zeigen, daß ich aus der Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins, die er Selbstlosigkeit nennt, eine Selbstbewußtlosigkeit der Sklaven mache, und daß ich ihm die Unterschiebung des Kantischen Begriffs der Menschenwürde unter den Begriff des Selbstbewußtseins vorwerfe.

H. Pr. R. folgt in dieser Entwicklung bekanntlich der Phänomenologie Hegel's, deren Inhalt das Werden des Wissens, deren Gedankengang ein kontinuirliches Aufsteigen vom Einzelnen durch immer höhere Allgemeinheiten zur höchsten ist. Sie beginnt mit dem Gegebenen der Sinne, dem Hier und Jetzt, also mit der ganzen Breite der Erscheinungswelt. Ueber die sinnliche Gewißheit, welche es mit diesen Einzelnheiten zu thun hat, hinausschreitend, gelangt sie zum verständigen Bewußtsein, zu den Gattungen der sinnlichen Dinge. Ihnen aber steht gegenüber das sie vorstellende Subjekt, und die höhere Einheit beider wird erreicht in der Stufe des Sebstbewußtseins. Es faßt alle jene Gattungen und Einzelwesen, die ganze Objektivität, und zugleich die Subjektivität in ihrer Einheit mit jener unter und in sich. Allein dem einen Selbstbewußtsein steht gegenüber ein anderes Selbstbewußtsein in der Vielheit der selbstbewußten Wesen: sie führen zur höhern Allgemeinheit des vernünftigen Selbstbewußtseins, welches die Einheit aller selbstbewußten Wesen, und durch sie der Subjektivität und der Objektivität aller sinnlichen Dinge und ihrer Gattungen ist. Hiemit wird der Begriff des Geistes erreicht. Auch auf dieser Stufe der Allgemeinheit aber finden wir zunächst eine Vielheit von Geistern, über welcher endlich die Alles umfassende höchste Einheit und Allgemeinheit steht, der absolute Geist, oder das absolute Wissen. In diesem Sinne sagt Gabler in der angeführten Schrift (S. 140), nachdem er die Aufgabe der Philosophie darin gefunden, daß sie die Welt aus Einem obersten Princip, einer obersten Allgemeinheit, zu erklären habe: „Fragt man, wo denn das Allgemeine, wenn es auch nicht als solches

eine äußere und unmittelbare Existenz hat, doch überhaupt im Universum anzutreffen sei, so ist die Antwort: es hat seine Existenz nur im Denken, und nicht allein dies, sondern das Denken, und auch nur das Denken von der Seite, daß es selbst ist, (was man ihm doch nicht wird absprechen wollen) ist auch selbst das Sein, oder die Existenz des Allgemeinen als solchen, oder der Totalität aller besondern, wenn auch in ihrer Besonderheit und Unterschiedenheit zunächst noch nicht gesetzten Bestimmungen." Das Denken aber ist eben der Geist. — Ob Hegel's Phänomenologie ein Abschnitt der Psychologie oder der Metaphysik sei, und wie sie sich zu seiner Logik verhalte, darüber wird in der Schule selbst gestritten. Als Psychologie zeigt sie offenbar nicht das Werden des allgemein menschlichen, sondern des Hegelschen Wissens, denn kein Unbefangener wird in den da aufgestellten Begriffen des Bewußtseins, des vernünftigen Selbstbewußtseins, des Geistes, des absoluten Geistes, ein anderes, als eben nur das behauptete Wissen dieser Schule sehen. Diejenigen Schüler nun, welche die Psychologie besonders behandelten, haben ohne Anstand einzelne Parthieen jenes Werkes herausgehoben, und ihren Psychologieen einverleibt. Eine solche Parthie ist die hier in Rede stehende Entwicklung des vernünftigen Selbstbewußtseins, die wir näher betrachten wollen.

Auf dem Standpunkte des Bewußtseins sind nach Hegel die Allgemeinheiten der sinnlichen Dinge, ihre Gattungen, hervorgetreten; zugleich besteht der Gegensatz der Subjektivität und Objektivität. Die nächst höhere Allgemeinheit oder Gattung ist das Selbstbewußtsein. Es ist die Gewißheit des Ich = Ich, der Einheit der Subjektivität und Objektivität. „Indem (Phänomenologie, sämmtl. Werke, Bd. 2, S. 137) von der ersten unmittelbaren Einheit ausgegangen, und durch die Momente der Gestaltung und des Processes hindurch zur Einheit dieser beiden Momente, und damit wieder zur ersten einfachen Substanz zurückgekehrt wird, so ist diese reflektirte Einheit eine andere, als die erste. Gegen jene unmittelbare, oder als ein Sein ausgesprochene, ist diese zweite die allgemeine, welche alle diese Momente als aufgehoben in ihr hat. Sie ist die einfache Gattung, welche in der Bewegung des Lebens selbst nicht für sich als dies Einfache existirt;

sondern in diesem Resultate verweist das Leben auf ein Anderes, als es ist, nämlich auf das Bewußtsein, für welches es als diese Einheit, oder als Gattung ist. Dies andere Leben aber, für welches die Gattung als solche, und welches für sich selbst Gattung ist, das Selbstbewußtsein, ist sich zunächst nur als dieses einfache Wesen, und hat sich als reines Ich zum Gegenstande; in seiner Erfahrung, die nun zu betrachten ist, wird sich ihm dieser abstrakte Gegenstand bereichern, und die Entfaltung erhalten, welche wir an dem Leben gesehn haben... Das einfache Ich ist diese Gattung, oder das einfache Allgemeine, für welches die Unterschiede keine sind, nur, indem es negatives Wesen der gestalteten, selbstständigen Momente ist." — Die Vielheit der selbstbewußten Wesen führt weiter, wie bereits gesagt wurde, zu der noch höhern Allgemeinheit, dem vernünftigen Selbstbewußtsein. Was ist nun dieses? H. Pr. R. antwortet (S. 241 der 2. Ausgabe): „Als Selbstbewußtsein muß es der Geist zur Einheit seines Selbstes mit dem Selbstlosen sowohl, als mit jedem andern Selbst, bringen, er muß die Wahrheit, die er für sich ist, auch zur Gewißheit auf objektive Weise heben. Die Einheit des Bewußtseins in seiner allgemeinen Objektivität und des Selbstbewußtseins in der Allgemeinheit seiner Subjektivität ist die Vernünftigkeit; denn wie Ich nichts Anderes, als Gedanke ist, ohne die geringste sinnliche Beimischung; so sind auch die an und für sich allgemeinen Bestimmungen der Objektivität, Qualität, Quantität, Maaß, Wesen u. s. f. nichts Anderes, als Gedanken." Vernünftigkeit aber ist „das sich in den Kategorieen und Alles in ihnen Wissen," und die Vernunft an und für sich ist nach S. 238 „die Totalität der reinen Kategorieen im abstrakten Elemente des Denkens." Mit anderen Worten: die Entwicklung des vernünftigen Selbstbewußtseins ist die Entwicklung der Kategorieen, in denen die Gewißheit gegeben ist einerseits, daß sie objektive Wahrheit haben, ja die Wahrheit der gegenständlichen Welt sind, wodurch sie den Gegensatz der Objektivität und Subjektivität, und somit auch die ganze gegenständliche Welt in sich aufgehoben enthalten; andererseits, daß sie für alle selbstbewußte Wesen giltig, also allgemein giltig sind, wodurch der Unterschied der wahren Subjektivitäten aufgehoben ist.

Auf daß aber, so wird nun weiter gelehrt, wenn bereits die Gewißheit des Ich=Ich, und damit die Aufhebung des Unterschiedes zwischen Objektivität und Subjektivität vorhanden ist, auch die Kategorieen, und mit ihnen die Ueberzeugung ihrer Giltigkeit für alle Menschen eintreten können, ist nebst der Begierde und ihrer Befriedigung, wovon wir hier absehn, nothwendig, daß die Menschen gegen einander einen Kampf auf Leben und Tod eingehen; durch sie in Folge dessen zu einander in das Verhältniß der Herren und Knechte, d. i. Sklaven, treten; daß ferner die Knechte durch ihre Arbeit sich bilden, und durch Empörung oder Freilassung die Gleichstellung mit ihren Herren erlangen. Diese ergibt dann die gegenseitige Anerkennung derselben als gleicher Selbste, und hiemit das vernünftige Selbstbewußtsein, die Kategorieen.

Gegen diese Entwicklung habe ich eine Reihe von Einwendungen gemacht. Ich habe fürs Erste gesagt, daß die Herbeiziehung des Kampfes auf Leben und Tod, der Herrschaft und Knechtschaft, und der aus diesen Umständen folgenden Anerkennung eine völlig ungehörige Einmischung fremdartiger Gegenstände sei, deren wissenschaftliche Untersuchung nicht der Psychologie, sondern der Philosophie der Geschichte angehöre, wobei jedoch auch noch manche andre Wissenschaft mitzusprechen habe. Mich dünkt, ein Blick auf die obige Darstellung des Gedankenganges nach Hegel und Rosenkranz, eine Erinnerung daran, daß es sich um die Entwicklung der Kategorieen in den menschlichen Geistern handelt, genüge. Wohl ist bekannt, daß im menschlichen Geiste Alles innig zusammenhängt; daß ferner die Entwicklungen desselben abhängen von seinem Leibe, von seiner äußern Umgebung, von der Geschichte des Volkes, dem er angehört. In solcher Weise stehen ohne Zweifel auch die Hegelschen Kategorieen, welche in vielen Köpfen Deutschlands gegenwärtig eine Macht ausüben, mit den Kämpfen einer rohen Vergangenheit unseres Volkes um Freiheit und Sklaverei in Verbindung. Allein auch von der Völkerwandrung, dem Heer= und Städtewesen des Mittelalters, den Kreuzzügen u. s. w. gilt dies; dennoch finde ich nicht, daß H. Pr. R. sie besprochen. Warum nicht? fragte ich früher schon, doch es

scheint, ich habe damit zu seinem kranken Ohre gesprochen. Hegel selbst behandelt noch andere Formen des Selbstbewußtseins, den Stoicismus, den Skepticismus, das unglückliche Bewußtsein, und stellt sie mit jenen des Kampfes u. s. w. in den innigsten Zusammenhang. Er sagt (S. 176): „Das Selbstbewußtsein ist aber nicht nur für sich, sondern an sich alle Realität erst dadurch, daß es diese Realität wird, oder vielmehr sich als solche erweist. Es erweist sich so in dem Wege, worin zuerst in der dialektischen Bewegung des Meinens, Wahrnehmens und des Verstandes das Anderssein, als an sich, und dann in der Bewegung durch die Selbstständigkeit des Bewußtseins in Herrschaft und Knechtschaft, durch den Gedanken der Freiheit, die skeptische Befreiung und den Kampf der absoluten Befreiung des in sich entzweiten Bewußtseins, das Anderssein, insofern es nur für es ist, für es selbst verschwindet.“ Warum übergeht H. Pr. R. die einen Zustände, und nicht auch die anderen? — Indeß war er für diese meine Einwendung doch nicht ganz stumm. Er sagt (S. 428): „Ja hinterher bemerkt Herr Exner noch, daß der Gegenstand eigentlich der Geschichte der Philosophie angehöre. Das habe ich ihm aber selber vorgesagt.“ Dies ist unwahr. S. 235 sagt er nur, „das Nähere“ davon gehöre dorthin; ich aber behauptete: „das Ganze.“ Indeß las ich Obiges doch mit Vergnügen, denn es drückt ein offenes Einverständniß aus. Mein Vergnügen wuchs, als ich weiter las: „Denn auch hier herrscht noch eine Verwirrung, der ich nach Kräften zu steuern beflissen gewesen bin. Eine ausführliche Durcharbeitung der Philosophie der Geschichte, zu der ich für mich endlich 1841 gelangte, hat mir die Grenzen zwischen ihr und der Psychologie noch klarer gemacht.“ Natürlich erwartete ich nun als die erste reife Frucht jener Durcharbeitung nichts weniger, als eine gänzliche Umarbeitung des Abschnittes vom Selbstbewußtsein, worin der bescheidene Schluß jener Stelle: „Die Wissenschaft geht beim Individuum nicht mit Siebenmeilenstiefeln“ mich noch bestärkte. Als ich aber nachschlug, da war Alles beim Alten geblieben.

Ich habe ferner eingewendet, es sei falsch, daß Kampf auf Leben und Tod, Herrschaft und Knechtschaft, Empörung oder Freilassung nothwendige Bedingungen der gegenseitigen Anerkennung,

und somit des vernünftigen Selbstbewußtseins seien. Wie oft auch jene Kämpfe in der Wirklichkeit mögen vorgekommen sein, so läßt sich doch nicht beweisen, daß sie vorkommen mußten, noch weniger, daß sie überall stattgefunden. H. Pr. R. hat die amerikanischen wilden Stämme im Auge, woher aber weiß er, daß jedes Volk eine solche Vorzeit gehabt? Haben auch die Glieder einer jeden Familie, eines jeden Stammes unter einander solche Kämpfe gekämpft? Doch jeder Schüler der Geschichte wird wahrscheinlich mehr Instanzen anzuführen, als H. Pr. R. zu widerlegen wissen. In der 2. Ausgabe S. 228 findet sich folgender neuer Zusatz: „Man hat an dieser Entwicklung Anstoß genommen, allein man müßte zu ihrer Widerlegung beweisen, daß mehr Fälle, als Kampf auf Leben und Tod, oder Vermeidung desselben durch Unterwerfung des einen Subjekts unter das andere, denkbar wären.“ Mehr Fälle, damit Anerkennung entstehe? Ich habe es bewiesen. Ich habe auf menschliche Thaten und Werke, auf Handlungen der Liebe, Großmuth, Dankbarkeit, auf Hervorbringungen des künstlerischen Genius hingedeutet, auf die Noth und den eigenen Vortheil der Menschen, die bekanntlich gar mächtige Ruhestifter sind. Ich habe auf den Widerspruch aufmerksam gemacht, in welchen H. Pr. R. verfällt, wenn er jenen Kampf für nothwendig erklärt, und doch zugleich behauptet, die Bildung des Sklaven durch die Arbeit verschaffe ihm die Anerkennung des Herrn, und in gebildeteren Zeiten garantire der Staat die gegenseitige Anerkennung, wodurch er sich selbst die Möglichkeit eines dritten und vierten Falles bewiesen. Ich habe die Frage beigefügt, wie es doch möglich sei, daß der Staat seinen Bürgern ein gewisses Geistesmoment, die gegenseitige Anerkennung, und dadurch das vernünftige Selbstbewußtsein garantire; ob er ihnen auch den Verstand, das Gedächtniß u. s. w. garantiren könne. Doch von dem Allen scheint H. Pr. R. Nichts gehört zu haben.

Ich habe ferner dagegen gesagt, daß der Begriff der Herrschaft, Sklaverei und gegenseitigen Anerkennung des Selbstbewußtseins empirisch unrichtig aufgefaßt sei, und endlich, daß dem Begriffe des Selbstbewußtseins der Kantische Begriff der Menschenwürde untergeschoben worden. Diesen Vorwurf hat H. Pr. R.

ganz, jenen wenigstens zum Theile gehört, und mit ihnen soll ich hier meine Virtuosität des Mißverstehens verrathen haben. Ich habe nämlich gegen seine Darstellung des knechtischen Zustandes bemerkt, daß nach dem Zeugnisse der Erfahrung der Sklave, indem er in die Sklaverei geräth, keineswegs zum neugebornen Kinde werde, welches sich weder von den anderen Menschen, noch von den übrigen Außendingen unterscheiden kann. H. Pr. R. erwidert, ich verwechsele die von ihm behauptete Selbstlosigkeit des Knechtes mit der Selbstbewußtlosigkeit. Was aber ist denn das Selbstbewußtsein? Doch wohl das Wissen von sich selbst, von dem Ich = Ich, also die Unterscheidung des Ich von jedem Nicht = Ich. Was also ist das Selbst? H. Pr. R. wird mir erlauben, mich an seine eigenen Worte zu halten, die S. 220 stehen: „Das Bewußtsein, als Wissen von Anderem, ist das Verhältniß, in welchem das wissende Subjekt zu den Gegenständen steht. Ohne das Selbst würde dies Verhältniß unmöglich sein. Das Selbst ist daher bei allem gegenständlichen Wissen als dessen Träger gegenwärtig, was Kant für die Vorstellung so ausdrückte, daß das Ich alle unsere Vorstellungen begleite. Es begleitet sie jedoch nicht bloß, wie etwa ein Diener seinen Herrn, sondern es ist selbst die sich unaufhörlich erneuende That des Geistes, wodurch er, sich in sich selbst von sich unterscheidend, das Unterscheiden seiner von Anderem, was er nicht ist, erst möglich macht, wenn er auch für sich, der Entwicklung nach, sich eher als Bewußtsein, denn als Selbstbewußtsein erfaßt." Das Selbst ist also auch nach ihm das Ich. S. 221 wird es der Subjektivität gleich gesetzt, was dasselbe ist. Daraus scheint mir doch zu folgen, daß Selbstlosigkeit hier dasselbe sei, was Selbstbewußtlosigkeit. S. 230 wird gesagt: „Der Knecht kommt also durch die Bildung der Arbeit zu sich. Ist er so zum Erfassen seines Selbstes gelangt, so muß er sein Verhältniß zum Herrn als einen Widerspruch gegen sein Selbstbewußtsein erkennen." Wenn er aber durch die Arbeit zu sich, zum Erfassen seines Selbstes kommt, so hatte er es früher nicht erfaßt, d. i. er war selbstbewußtlos. Doch H. Pr. R. versichert, nur die Selbstständigkeit des Selbstbewußtseins fehle dem Knechte, nicht aber das Selbstbewußtsein.

Was ist also diese Selbstständigkeit des Selbstbewußtseins? Sie ist nach S. 229 „die unendliche Beziehung seines Selbstes auf sich,“ oder „das von aller Aeußerlichkeit, vom Leben selbst unabhängige Selbstbewußtsein.“ Ist sie hiemit mehr, als Selbstbewußtsein? Nein; denn das Wesen des Selbstbewußtseins wurde eben darein gesetzt, daß es die Gewißheit sei von dem Aufgehobensein aller Objektivität, und von ihrer Einheit mit der Subjektivität, und schon auf der Stufe der Begierde, die gewiß dem Knechte vor seiner Knechtung nicht fremd war, hatte der Geist sich als die absolute Macht über alle Gegenständlichkeit gefunden. H. Pr. R. kennt selbst zwischen dem verständigen Bewußtsein und dem vernünftigen Selbstbewußtsein als Mittelstufe nur das Selbstbewußtsein an sich. Da nun der Knecht das vernünftige Selbstbewußtsein noch nicht erreicht, das Selbstbewußtsein vor seiner Knechtung bereits besessen, und in der Knechtschaft von seinem frühern Besitzthum doch etwas verloren hat, so kann dies nur das Selbstbewußtsein sein. Das wäre freilich ein Rückschritt, ein „Herabfallen“ des Geistes, welches jedoch, wie man weiß, im Systeme ganz zulässig ist. Somit bleibt es bei der gemachten Einwendung. Ich habe jedoch nicht behauptet, daß H. Pr. R. sich den Sklaven wirklich als selbstbewußtloses Wesen denke, vielmehr hab' ich es für unmöglich erklärt, und eben deshalb die Unterschiebung eines andern Begriffes angenommen. Aufmerksam aber durfte ich machen, daß an dieser Stelle seine Begriffe ein wenig klaffen, und daß er wohl thun würde, zwischen dem Selbstbewußtsein an sich und dem vernünftigen Selbstbewußtsein ein haltbares Verbindungsglied einzuschieben, wozu die dialektische Methode wohl willig sein wird. — Als gegen die Erfahrung streitend habe ich dann die Behauptung gerügt, daß Herrn ihre Sklaven, welche, den Kampf scheuend, sich unterwerfen, für Thiere halten. H. Pr. R. erwidert (S. 412): „Für Thiere haben die Herren die Sklaven nicht gehalten, aber theils nur für wenig besser, theils sogar für noch geringer.“ Allein nicht wie hoch, sondern für was sie dieselben gehalten, war die Frage. Für eine bestimmte Arbeit kann man eine Maschine oft besser brauchen, als einen Menschen; dessen ungeachtet hält man die Maschine für eine Maschine. H. Pr. R. bemerkt

doch (S. 226), der Kampf auf Leben und Tod sei nothwendig, damit die Menschen nicht „einen Affen für einen Menschen nehmen.“ Wer also den Kampf scheute, und sich unterwarf, der gilt seinem Herrn noch nicht für einen Menschen; er hat sich von dem Affen noch nicht unterschieden; Affen sind aber doch wohl Thiere.

Eben so widersprach ich der Ansicht, daß der Kampf auf Leben und Tod, wo er entstanden, deshalb eingetreten sei, um durch ihn zu erproben, ob der Bekämpfte Selbstbewußtsein habe; daß der Sklave, bevor er nicht längere Zeit Sklavenarbeit gethan, stets ohne vernünftiges Selbstbewußtsein sei; daß der Herr in dem Knechte das vernünftige Selbstbewußtsein, das Hegelsche Selbstbewußtsein, die Kategorieen mit ihrer aufgehobenen Objektivität vermisse, und darum ihn als Sklaven halte, selber aber es besitze u. dgl. Die große Menge hat um solche rein metaphysische Dinge sich nie gekümmert; am wenigsten möchten es gegenwärtig die amerikanischen Wilden thun, welche H. Pr. R. als Beispiele für jenes Stadium der geistigen Entwicklung anführt, die aber bekanntlich lieber um ein streitiges Jagdrevier oder Aehnliches, als aus Neugierde kämpfen, ob ihre Gegner die Kategorieen entwickelt haben.

Die ganze Rede von dem Kampfe um die gegenseitige Anerkennung des Selbstbewußtseins und dem daraus folgenden vernünftigen Selbstbewußtsein entbehrt des Sinnes, wenn der aufgestellte Begriff des Selbstbewußtseins streng festgehalten wird. Dieser Begriff der Gewißheit des Ich = Ich, des sich in den Kategorieen und Alles in diesen Wissens, hat einen rein theoretischen Gegenstand, dessen Anerkennung des praktischen Interesses, welches dem Kampfe auf Leben und Tod zu Grunde liegt, gänzlich entbehrt. Nicht um die Anerkennung, daß sie in ihrem Denken zu gewissen spekulativen Allgemeinheiten aufgestiegen sind, haben die Menschen in gebildeteren Zeiten gekämpft, sondern erzwingen wollten sie zuweilen die Anerkennung, daß Andere gegen sie Pflichten haben, weil sie selbst nicht etwa denkende Wesen, was hier nicht entscheidet, sondern wollende seien; wechselseitige Verhältnisse des Wollens und Handelns suchten sie herbeizuführen, gegründet auf die wechselseitige Ueberzeugung, daß ihnen Allen, als wollenden Wesen,

durch diese ihre Natur ein Fortschritt in sittlicher Vervollkommnung auferlegt sei. Hiemit hat sich uns der Kantische Begriff der angebornen Menschenwürde eingestellt. Von dem Bewußtsein dieser Würde sagte ich, es könne fehlen oder verloren gehen im Zustande äußerster Knechtschaft, aber es müsse nicht; diese Würde des Knechtes könne verkannt werden von dem Herrn, aber sie müsse es nicht, weil Eigennutz gegen bessere Ueberzeugung das Verhältniß aufrecht zu halten vermöge; ihr Bewußtsein könne erworben werden durch Arbeit und Bildung im Zustande der Knechtschaft, aber auch vor ihm und ohne ihn. Und eben, weil mir nur durch diesen Begriff Sinn in jene Darstellung der Sache zu kommen schien, warf ich ihr die Unterschiebung desselben vor. H. Pr. R. setzt einen kahlen Widerspruch entgegen. Ich hatte vielmehr erwartet, er werde sagen, nicht eingeschoben sei jener Begriff in den des vernünftigen Selbstbewußtseins, sondern er liege darin; denn dies sei die Anerkennung der allen Menschen gemeinsamen Vernunft, in welcher eben die menschliche Würde bestehe. Darauf würde ich erwidert haben: Das Wort Vernunft ist ein weites, faltenreiches Gewand, wo sich Vieles bergen und gelegentlich hervorziehen läßt; aber nur, was auf wissenschaftlichem Wege erreicht ist, hat in der Wissenschaft Werth. Die Hegelsche Logik hat allerdings die Kategorie des Guten. Aber das Gute ist dort die sich objektivirende Vernunft, und die Vernunft ist das System der Kategorieen des Seins, des Wesens und des Begriffes, durch welche der Begriff der Sittlichkeit weder unmittelbar, noch mittelbar bestimmt werden kann. Für den echten Begriff der sittlichen Würde hat das ganze Hegelsche System keine Stelle, wenn auch die Namen Sittlichkeit und Moralität keineswegs fehlen. Es hat zum Gegenstande das, was ist. Auch das Sittliche ist hie und da, aber wer es nur als solches auffaßt, der faßt es nicht als Sittliches, denn auch das Unsittliche ist. Das Sittliche charakterisirt sich dadurch, daß es sein soll; das Sollen aber haben Hegelianer öffentlich abgewiesen als etwas, womit ihre Wissenschaft Nichts zu thun habe. Wo das Wort noch gebraucht wird, da geschieht es etwa in dem Sinne der Nothwendigkeit des Ueberganges eines Begriffsmomentes in ein anderes, wobei jede Spur seiner sittlichen

Bedeutung verschwunden ist. Von der Psychologie glaube ich gezeigt zu haben, daß sie auf wissenschaftlichem Wege nicht einmal zum Begriffe des praktischen Geistes, des Wollens, gelange, so wie, daß ihre Freiheit keine sittliche Freiheit sei. Denn sie ist eine Freiheit des Begriffes, als des die untergeordneten Momente in sich aufhebenden, sich selbst entwickelnden, die sogar einem jeden Begriffe zukömmt. Kein Wunder daher, daß die Hegelsche Schule sich bisher wenig vermögend erwiesen, das Feld der praktischen Philosophie zu bearbeiten, und daß dieses bei der sonst so reichen Literatur derselben fast brach liegt, und vergessen ist. — Dies zur Erläuterung meiner des Mißverständnisses beschuldigten Einwendungen. Sie haben auf meinen Gegner wenig Eindruck gemacht; dennoch wäre es undankbar, nicht anzuerkennen, daß sie wenigstens Eine Frucht getragen. H. Pr. R. schrieb in seiner 1. Ausgabe, S. 214: „Mit einer entzückenden Meisterschaft der Dialektik hat Hegel in der ausgeführten Phänomenologie den Kampf des Selbstbewußtseins um seine Anerkennung dargestellt." In der 2. Ausgabe (S. 232) ist das „Entzücken" verschwunden, und nur ein „Mit seiner Meisterschaft" u. s. w. übrig geblieben; somit habe ich nicht ganz umsonst gearbeitet.

Vielleicht aber findet H. Pr. R., daß auch meine jetzige Rechtfertigung gegen seine Vorwürfe des Mißverstehens nur auf Mißverständnissen beruht, und er hat aufs Neue über die Zähigkeit meines Verstandes zu klagen. Um nun nicht mich, sondern den armen verfolgten Menschenverstand einigermaßen zu vertheidigen, will ich kurz darthun, daß man mit Unrecht ihm alle Mißverständnisse, deren ich mich etwa schuldig gemacht, aufbürdet. Ich will nämlich bemerkbar machen, daß auch bei Menschen von hoher Vernunft, die also über die Schwächen des gemeinen Verstandes hinaus sind, Mißverständnisse sich finden können, und zwar nicht etwa in Bezug auf ein bogenreiches, nach dialektischer Methode und in Hegelscher Terminologie verfaßtes Buch, sondern in Bezug auf meine schwache „in faßlichster Popularität geschriebene Brochüre." Für diesen Zweck könnte es genügen, auf die Vorwürfe zurückzuweisen, welche H. Pr. R. meinen Absichten macht, und auf deren oben dargelegte Grundlosigkeit. Es wird mir erlaubt sein, ihnen

die mildeste Auslegung zu geben, indem ich sie auf grobe Mißverständnisse zurückführe. Indessen lassen sich auch andere bezeichnen, welche wissenschaftliche Ansichten zum Gegenstande haben. So sagt er (S. 378) mir nach, daß ich alles Antinomische hasse, und wundert sich deshalb über mein Lob Herbart's. Folgt wohl jener Haß aus diesem Lobe? oder schließt er ihn aus meiner Aeußerung, daß, wenn gewisse Widersprüche wirklich unabweisbar wären, sie allerdings weiter müßten entwickelt werden? Oder aus der anderen, daß eine Philosophie unmöglich die wahre sein könne, die aus den Widersprüchen nicht herauskömmt? — Auf S. 382 scheine ich ihm „die Physiologie und Pathologie durchaus innerhalb der Psychologie mit abgehandelt wissen zu wollen. Für diese aber sind sie nur Vorwissenschaften, nothwendige Bedingungen." Wem sagt er dies? woraus schließt er jenes? Ich kann nur, wenn man schon einmal über Physiologisches oder Pathologisches spricht, die „Schnitzer" nicht leiden; und wenn ich S. 9 meiner Kritik physiologische Fragen aufwerfe, so bezeichne ich damit nur, worauf zu sehen hätte, wer dasjenige wirklich erklären wollte, was Michelet an einem gewissen Orte zu erklären unternimmt. Daß es in der Psychologie geschehen müsse, hat mir nie wahrscheinlich geschienen. — Nach S. 384 soll ich den Philosophen zugemuthtet haben, mit verbundenen Augen herauszuhören, wie die Gegenstände um sie herum aussehen. Das wäre denn doch für den zähesten Verstand zu albern. Aber H. Pr. R. hatte den Gehörsinn den tiefsten Sinn genannt, der uns die Innerlichkeit der Dinge aufschließe, und darauf hin hatte ich gefragt, ob er sich wohl getraue, mit verbundenen Augen auch nur diejenigen Eigenschaften tongebender Dinge zu errathen, welche allenfalls ein nach Pestalozzischer Weise eingeübter Knabe anzugeben im Stande ist? Denn man hört doch nur den Schall, und von ihm schließt man höchstens in Folge früherer Erfahrungen auf andere, auch innere Eigenschaften der Dinge. — Nach S. 415 soll ich den Begriff der Ueberzeugung jenem des Gefühles untergeschoben haben, indem ich sage: „Wie viele Gefühle und Ueberzeugungen, welche doch auch Momente des Geistes sind, hat ein Kind, welche, wenn sie einmal zerstört sind, der Mann nie mehr in sich hervorzubringen

vermag?" Damit meine ich jedoch nur, daß das Behauptete nicht bloß von den Gefühlen, sondern auch von andern Seelenzuständen, z. B. der Ueberzeugung, gelte, und dies war, dünkt mich, nicht eben schwer zu verstehn. — Auf derselben Seite heißt es: „Herr Exner meint, Zerstreuung und Vertiefung seien Arten des Selbstgefühls," während ich S. 20 sage: „Die ungehemmte Flüssigkeit der Akte der Intelligenz, der freie Wechsel zwischen Vertiefung und Zerstreuung sind nicht Zustände des Selbstgefühls; dies ist nicht in jedem derselben da; es kann bloß zu ihm hinzukommen." — S. 425 ist zu lesen: „Herr Exner, der sich nicht in den Gedanken einer zufälligen Nothwendigkeit finden kann, gibt verblümt zu verstehen, daß die Hegelsche Lehre (von der Reproduktion der Vorstellungen) nur von der Faselei oder Gedankenerstarrung des Irren gelten könne." Die „zufällige Nothwendigkeit," in welcher der Begriff plötzlich von Sinnen kommt, und stumm und dumm wird, kann ich wirklich nicht verstehen; doch eben weil meine Nothwendigkeit der Reproduktionsgesetze nicht eine zufällige, d. i. keine, sondern eine wahre Nothwendigkeit ist, gebe ich offen zu verstehen, daß die Hegelsche Lehre nicht einmal von der Faselei und der Gedankenerstarrung des Irren gelten könne. Diese Anführungen ließen sich sehr vermehren; doch mich dünkt, sie genügen, und, um ernst zu reden, ich will sie nicht aus der Vernunft meines Gegners erklärt wissen, sondern aus einer gewissen Oberflächlichkeit, mit der er, wie es scheint, nicht bloß öfter schreibt, sondern auch lief't.

Nachdem H. Pr. R. meine zähe Verständigkeit für unfähig hält, spekulative Dinge zu beurtheilen, und meine Virtuosität des Mißverstehens gehörig lebhaft fühlt und erkennt, so kann ich mir zwei weitere Erscheinungen in seiner „Widerlegung" recht gut erklären; die eine, daß er manche meiner Einwendungen zwar bestreitet, jedoch offenbar nicht im Ernste, indem er vielmehr eigentlich über sie hinwegschlüpft; und die andere, daß er so viele meiner Gegenbemerkungen ganz ignorirt. Ohne Zweifel war er der Ansicht, was von einem solchen Gegner komme, verdiene eben nichts Besseres. Um, was ich meine, deutlicher zu machen, will ich einige Beispiele anführen.

Schon der erste Abschnitt, welcher auf die Einleitung der „Widerlegung" folgt, und den Titel: „Dualismus der Exnerschen Kritik" führt, wird diesem Zwecke nicht schlecht dienen. Es wird da geklagt, daß der Verstand in einem steten Dualismus des Intelligiblen und des Sinnlichen lebe. Zum Belege werden abgerissene Stellen aus meiner Kritik angeführt, mit Bemerkungen begleitet, und den Schluß machen folgende Worte: „Wie sollte es also die Spekulation Herrn Exner jemals recht machen können?"

„Spricht sie von der Sinnlichkeit, so bittet er, doch den Geist nicht zu vergessen."

„Spricht sie vom Geist, so lächelt er über die Träumer, welche ohne den Leib auszukommen wähnen."

„Spricht sie endlich von der Einheit zwischen Leib und Geist, so bemerkt er, daß Leib und Geist doch zwei wären, und klagt über Gewaltthätigkeit und Verworrenheit des spekulativen Denkens."

Und hiemit ist eine Reihe sehr verschiedener Einwendungen meiner Kritik auf die einfachste Weise widerlegt. Ob eben so gründlich, als einfach, wollen wir sehen.

Ich hatte die Willkür bemerkt, mit welcher man Dasselbe als Eines, und dann wieder als eine Zweiheit nehme, wie man es gerade brauche. So würden Natur und Geist für Eines genommen als Seele, und dann wieder für eine Zweiheit, die sich gegenseitig bestimmt. Wenn sie aber wirklich zwei sind, sagte ich, so sind sie nimmermehr Eines. Den eigentlichen Vorwurf der Willkür übergehend hebt H. Pr. R. nur den letzten Satz hervor, meinen Verstand des Dualismus zeihend. Den Dualismus nehme ich auf mich, ja ich steigere ihn freiwillig zu einem Pluralismus; denn was von dieser, das behaupte ich auch von jeder anderen Zweiheit. Die formale Logik macht allerdings aus Vielheiten Einheiten, aber nur, indem sie die unterscheidenden Merkmale wegläßt; doch solche Einheiten meint H. Pr. R. nicht, sondern dialektische. Ich bedaure, daß er meinen Zweifel in Bezug auf die vorliegende nicht hat berichtigen wollen, da ja die Dialektik in ihrer Anwendung sich bewähren soll.

Ich habe weiter S. 74 meiner Kritik gefragt: „Was sollen wir uns ferner unter jenem Losgetrenntsein, Freigewordensein des

Geistes vom Leibe denken, vorausgesetzt, daß es fortfährt, einen Gegensatz zu bilden zu dem früheren Gebundensein desselben an, Ergossensein durch den Leib? Kein Gedanke wandelt doch ohne einen Leib auf der Erde herum.“ H. Pr. R. citirt wieder bloß den letzten Satz, als einen Beweis meiner Verständigkeit, „die sich aufgebracht zeigt, wenn die Spekulation für das Moment der antithetischen Begriffsdiremtion den Gegensatz von Natur und Geist bis zur Abstraktion der einen Seite von der andern treibt.“ Hiemit bin ich zurecht gewiesen. Mich dünkt aber, es sei eben die Berechtigung zu solcher Abstraktion für den vorliegenden Fall in Frage gewesen.

Ich habe auch gefragt, wie es doch komme, daß gerade der subjektive Geist, diese Negation der Natur, mit dem von ihm Negirten, dem Leibe, faktisch so innig zusammenhänge, daß, wenn mein Leib in den Eilwagen steigt, und eine Reise macht, mein Geist ihn begleiten muß, während dies bei andern Negationen bekanntlich gar nicht der Fall ist. H. Pr. R. hebt nur die Stelle, welche vom Eilwagen spricht, heraus, und sagt gar Nichts dazu. Die Frage scheint ihm durch den vorausgegangenen Vorwurf der abstrakten Verständigkeit schon genügend gelöst. Mein Verstand ist jedoch fortwährend so schwach, anzunehmen, daß ihre sorgfältigere Untersuchung nicht unwichtig wäre, falls es sich um die Anwendung der dialektischen Methode auf konkrete Gegenstände handelte.

Ich habe in meiner Kritik zu zeigen unternommen, daß der in den beurtheilten Psychologieen aus dem Begriffe des theoretischen Geistes dialektisch gewonnene Begriff des praktischen Geistes erschlichen sei. Es war ferner einer der Hauptvorwürfe, die ich der Psychologie der Hegelschen Schule gemacht, daß ihre Begriffe der einzelnen Geisteszustände dem, was die Erfahrung über sie aussagt, schlecht entsprechen, und ich wies dies unter Anderem auch an dem aufgestellten Begriffe des Wollens nach. Dieser wird nämlich erklärt für das Denken, welches zugleich die Fähigkeit ist, sich in eine Objektivität zu verwandeln. Ich bemerkte dagegen, daß das Wollen etwas Anderes sei, als das Denken, weil das Denken einer Mordthat etwas Anderes, als das Wollen derselben; daß das Denken an sich, gleich dem Wollen an sich, noch keineswegs die

Fähigkeit sei, sich in eine Objektivität, wie sie hier gemeint ist, zu verwandeln, indem dazu der Leib, und häufig äußere Werkzeuge und begünstigende Umstände erfordert werden, welche erst mit jenen zusammen diese Fähigkeit ergeben; daß ferner, wenn auch die That wirklich eintrete, doch der Wille sich nicht im eigentlichen Sinne in die Objektivität verwandelt habe, weil nur seine Wirkungen als äußere Objekte dastünden; daß auch Empfindungen und andere geistige Zustände durch Mienen und unwillkührliche Bewegungen Wirkungen in der Außenwelt hervorbrächten, somit, wenn der Ausdruck so unbestimmt gelassen würde, sich auch in eine Objektivität verwandelten, obgleich dies Niemand eine That nennen würde; daß endlich am wenigsten, wie hier geschieht, behauptet werden dürfe, der Wille resultire stets aus der Vernunft, indem er leider nur gar zu oft mit ihr Nichts gemein habe. Was erwidert H. Pr. R. hierauf? Er gibt zu, daß das Wollen und das Denken einer That verschieden seien; worin, sagt er nicht. Er behauptet, der Wille verwandle sich doch wirklich in Objektivität; wie das möglich sei, sehe die Vernunft recht wohl ein, nur nicht der Verstand. Mit diesen beiden Bemerkungen und einigen spöttischen Wendungen zu ihrer Ausschmückung ist Alles gut abgethan.

H. Pr. R. fährt fort: „Bei dem unaufhörlichen Bedürfniß, dem Verstande die Sinnlichkeit, dem Innern das Aeußere, und umgekehrt, entgegenzuhalten, ist jede Bestimmung, in welcher der Faktor der Sinnlichkeit oder der abstrakten Verständigkeit fehlt, Herrn Exner dunkel.“ S. 36: „Vor solcher Weisheit verstummt die Kritik.“ Niemand sieht es diesen letzten, aus meiner Schrift citirten Worten an, wie sinnig sie hier gestellt sind. H. Pr. R. hatte die Aufmerksamkeil für jenen Zustand erklärt, in welchem die Intelligenz sich die Richtung auf ihr Gefühl gebe; ich aber hatte diese Erklärung als ein anderes Beispiel gebraucht, um daran die Unfähigkeit der Schule in der Auffassung empirisch gegebener Begriffe darzuthun. Um diese meine Argumentation zu entkräften, fährt er fort:

„Wenn ich sage, daß das Aufmerken in der Richtung bestehe, welche sich die Intelligenz auf sich selbst in ihrem Gefühle gibt, so fragt Herr Exner an a. O.: „was geht in dem Geiste vor, wenn

er, wie wir sagen, sich eine Richtung auf Etwas gibt?" Ich antwortete darauf: eben dies, daß er sich eine Richtung gibt, ist der Vorgang, den ich Aufmerken nenne. Das ist Herrn Exner zu wenig. „Die Intelligenz, sagt er witzig, ist kein Astronom, der sein Fernrohr richtet."

Dies hatte ich wirklich gesagt. Die „Richtung" ist eine Metapher, hergenommen von räumlichen Verhältnissen; durch Metaphern die Geisteszustände erklären, heißt sie unerklärt lassen. Dies sollte Hn. Pr. R. doch nichts Neues sein, und so durfte meine Einwendung ihn nicht befremden. Nicht deshalb ist mir diese Bestimmung dunkel, weil „der Faktor der Sinnlichkeit fehlt," sondern weil er allein vorhanden ist. H. Pr. R. citirt selbst eine Arbeit Herbart's über die Aufmerksamkeit. Kennt er mehr von ihr, als den Titel, so mußte er Anstand nehmen, einen Gegenstand, über welchen unsere Wissenschaft solche Untersuchungen besitzt, durch eine Metapher abfertigen zu wollen. Und was hat nun meine Bemerkung bewirkt? Nichts, als folgende Erwiderung: „Doch, doch, Herr Exner! Es steckt so etwas von dieser Operation (des Astronomen) in dem Akt des Aufmerkens." Dies ist in der That naiv, doch nicht das Aergste; letzteres verschweigt er. Es heißt nämlich in meiner Kritik (S. 36) weiter: „Hören wir ferner, wie die Aufmerksamkeit zu Stande komme. Ich muß, heißt es S. 246, mich fortwährend in mir selbst anstoßen, um mich in dieser Richtung meiner Intelligenz zu erhalten." Und hierauf folgt meine Aeußerung: „Vor solcher Weisheit verstummt die Kritik." Ich gestehe, daß ich in jener Erklärung der Aufmerksamkeit durch das Anstoßen wieder den Faktor einer jeden Verständigkeit vermisse. H. Pr. R. scheint sich selbst an diesem Orte ihrer geschämt zu haben, denn er thut, als wisse er Nichts von ihr; meine Bemerkung vom Verstummen der Kritik hingegen hebt er zwar heraus, stellt sie aber isolirt dorthin, wo er diesen ganzen Gegenstand eben erst zu besprechen beginnt, und wo sie dem Leser, der ihre Beziehung nicht kennt, als der possirliche Ausruf der Verwunderung eines zähen Verstandes vorgeführt wird.

Anstatt die „Richtung" und das „Anstoßen" zu erläutern, schlüpft H. Pr. R. auf den nächstfolgenden Punkt meiner Kritik

hinüber. Er fragt: „Sie stoßen sich an den Ausdruck Gefühl?“ Es lautet wirklich die folgende Stelle meiner Kritik so:

„Das durch die Aufmerksamkeit vermittelte Unterscheiden des ursprünglich im Gefühle existirenden Inhalts wird ferner das Anschauen genannt. Was das Unterscheiden für ein Geistesakt sei, bleibt hier, wie früher, ungesagt. Natürlich erinnert man sich, daß man gewöhnlich nicht sowohl sein Gefühl, als Gemälde, Häuser, Gegenden, kurz Außendinge anschaue: man fragt also, wie Obiges gemeint sei? Die Antwort lesen wir S. 248: „Indem ich mich auf mich selbst hinrichte, fasse ich mein Gefühl, und werfe es in Zeit und Raum hinaus.“ Fragen wir verwundert weiter, wie dieser Wurf möglich sei, so hören wir: „durch die unendliche Elasticität unseres Selbstes.““

Um die gänzliche Werthlosigkeit einer solchen psychologischen Behandlung, wie sie es verdient, zu bezeichnen, setzte ich hinzu: „Schreiber dieses gesteht, daß er schaamroth wurde, als er dieses las. Denn er rechnet sich doch auch zum philosophischen Publikum, vor dem man es wagen darf, zu lallen wie ein Kind, während dicht daneben die Naturwissenschaften ihre wohlgeordneten Reden mit überzeugendem Ernste halten. So wird denn auch das Kind von den Männern häufig genug in den Winkel gestellt, und erhält nach Umständen auch einmal die Ruthe.“ H. Pr. R. ignorirt dies Alles. Nicht der Wurf, nicht die Elasticität, nicht das Anstoßen kümmert ihn, sondern, als ob ausschließlich noch von der früher besprochenen Aufmerksamkeit die Rede wäre, versichert er, nur von dem Ursprunge der Aufmerksamkeit geredet zu haben, welcher allerdings im Gefühle liege. Zur Bekräftigung seiner Ansicht beruft er sich auf eine Stelle Herbart's, nach welcher bei einem Problem durch Analyse das, was nur als Schwierigkeit war fühlbar gewesen, sich nun als Widerspruch scharf denken lasse. H. Pr. R. hat ein eigenes Unglück mit jenem Manne; er braucht nur von ihm zu reden, so hat er auch schon eine Ungeschicklichkeit begangen. Herbart meint, daß ein Gefühl der Aufmerksamkeit wohl vorausgehen könne, aber nicht müsse, und am wenigsten hält er das Gefühl für den nothwendigen Gegenstand der Aufmerksamkeit.

Und weil ich mir nun jene willkührlichen Einheiten und Vielheiten, jene Widersprüche der Theorie und der Erfahrung, jene wirkliche Verwandlung des Geistes in Objektivität, die innere Richtung, den inneren Anstoß, den Wurf in Raum und Zeit hinaus, die unendliche Elasticität des Selbstes u. dgl. nicht gehorsamst gefallen lasse, bin ich ein Dualist, ein abstrakter Verstandesmensch, und hiemit auch widerlegt. Wenn man dies lies't, so geräth man in das unangenehme Dilemma, entweder an der Schärfe des Verstandes des Gegners zu zweifeln, oder die Absicht bei ihm vorauszusetzen, durch das Herumzupfen an einzelnen Stücken meiner Einwendungen, und ein Absprechen darüber in Bausch und Bogen, mit Uebergehung ihres eigentlichen Gehaltes, das Publikum eben nur glauben zu machen, daß er „seinem Gegner ins Gesicht zu sehen nicht gescheuet, und ihn ganz und gründlich widerlegt habe."

Sind hiemit genug Beispiele des Umgehens der Einwendungen unter der Form des Eingehens auf sie, und doch alle nur aus dem ersten der Einleitung folgenden Abschnitte der „Widerlegung" gegeben, wobei also 22 andere Abschnitte unberücksichtigt geblieben, so darf ich hinzusetzen, daß die Beispiele des gänzlichen Ignorirens nicht unwichtiger Einwendungen wenigstens eben so leicht zu finden sind. Ich verweise auf das, was ich S. 10 und 11 meiner Kritik über die Begriffe des Sehens und des Tones, S. 19 über das Selbstgefühl, S. 20 und 21 über den Begriff der Seelenkrankheit und ihrer Arten, S. 27 über das Selbstbewußtsein, S. 38 über die Erinnerung, S. 44 und 46 über das Denken und Wollen, S. 50 und 51 über Begierde und Neigung, S. 52 über Affekt und Leidenschaft u. s. w. bemerkt habe. Fast alle diese Bemerkungen gehen darauf hinaus, daß die dialektischen Begriffe die genannten Gegenstände erfahrungswidrig bestimmen, und darum unrichtig seien. Nun hat H. Pr. R. richtig gesagt, daß er ein Buch schreiben müßte, wollte er alle meine Einwürfe beantworten; allein er hat auch eines geschrieben, seine 2. Ausgabe der Psychologie. Dort mußte er seine Darstellung gegen jene Einwendungen sicher stellen, mochte es in was immer für einer Form geschehn. Die Hälfte meiner Polemik beruht auf der behaupteten Erfahrungswidrigkeit der psychologischen Begriffe jenes

Werkes; wollte man sie entkräften — und daß man es wollte, zeigt das Dasein der „Widerlegung" — so mußte man auf das eingehen, worauf es ankommt; jene Punkte sind „wesentliche." Zwar sagt H. Pr. R. auch: „Ein Buch hat, in seiner Urgestalt fortzudauern, ein gewisses Recht," und deshalb meidet er eine „tiefer dringende Umwandlung" desselben; mir ist diese Wahrheit jedoch neu und keineswegs einleuchtend. Sie beruht wohl auf den bekannten Rechtsbegriffen, nach welchen jedes wie immer beschaffene Ding ein Recht hat, zu sein, wenn es ist, und denen neuerlich sogar ein Sokrates unterliegen mußte. Ich fordere jedoch keineswegs eine völlige Umwandlung der Hegelschen Psychologie, sondern nur, daß sie jene Angriffe zu ihrem eigenen Heile berücksichtige. Oder, um offen zu sein, ich fordere auch das nicht. Weder die Psychologie, noch die Naturphilosophie Hegel's könnten fortbestehen, wenn sie die Erfahrung ernst und redlich in Betracht zögen; Selbsttödtung aber kann man Niemandem zumuthen. So bleibt ihnen denn Nichts übrig, als, wie gewisse Vögel vor dem Feinde, die Augen recht fest zuzumachen. H. Pr. R. wird dies vielleicht wieder eine banale Phrase nennen; gethan aber hat er Nichts, was sie zu entkräften vermöchte. Vielmehr, wo immer es in unserer Polemik sich darum handelt, seine Begriffe an den Maßstab der Erfahrung zu halten, da geht er leise, wie auf den Zehen, herum, und sucht bald möglichst unbemerkt davon zu kommen; wo er aber von der Macht des Begriffes reden kann, von der absoluten Negativität, von der zufälligen Nothwendigkeit, von der endlichen und unendlichen Unendlichkeit und ähnlichen großen Dingen, da sitzt er sogleich hoch zu Rosse, und trabt wie ein König einher. In der That, er reitet dann den Wind; wer vermöchte ihn einzuholen, wenn es ihm zu rennen beliebt?

Ein nicht uninteressanter Charakterzug der „Widerlegung," der wohl keinem Leser entgehen dürfte, ist ferner der Wechsel zwischen milden Zugeständnissen und trotzigen Zurückweisungen, zwischen kleinlauter Bescheidenheit eines schüchternen Forschers und anmaßendster Zuversicht des Wissens, welche den Widersacher mit einem Fußtritte in den Staub stürzt. Ihre Polemik gleicht einer Schlange, die bald flach auf dem Boden liegt, bald wieder in ihrer ganzen

Länge sich hoch in die Luft aufschnellt, fast als ob sie verwundet wäre. Trotz und Zuversicht bilden den herrschenden Ton, und es ist reichlich dafür gesorgt, daß sie hier nicht erst brauchen bewiesen zu werden; das Andere schiebt sich zwischen ein. Wie bescheiden klingt es nicht, wenn H. Pr. R. (S. 379) in Bezug auf sich selbst sagt: „Nichts Verderblicheres für die Wissenschaft, als jene schlechte Vornehmheit, welche zum Eingeständniß ihrer Fehler nicht den Muth hat, weil es ihr nicht auf die Wahrheit, sondern auf den Schein des Rechthabens ankömmt;" oder wenn er (S. 399) meint, „in der Hegelschen Schule sei jetzt auf die Periode der ersten, Alles in der Freude der erreichten Einsicht anticipirenden Begeisterung eine Periode zaudernder Ueberlegung gefolgt;" oder (S. 428): „Die Wissenschaft geht beim Individuum nicht mit Siebenmeilenstiefeln." Sogar Dank bekennt man mir schuldig zu sein; denn S. 396 heißt es in Bezug auf meine Bemerkungen über die Differenzen zwischen Michelet, Erdmann und Hn. Pr. R.: „Wer nicht ganz vom Dämon des Schulemachens besessen ist, wird ihm für diese schonungslose, aber höchst lehrreiche und anregende Zusammenstellung nur Dank wissen." Einige Zeilen vorher erklärte er jedoch, ich hätte damit nur seine eigene Vorrede „mit vielem formalen Scharfsinne ausgebeutet;" somit ist er selbst mir natürlich keinen Dank schuldig, er schiebt ihn nur seinen Freunden ins Gewissen.

Meinem Vorwurfe, der Vernachlässigung der Erfahrung, gegenüber, erklärt er (S. 379), daß er über drei Punkte, die er nicht verschweigen wolle, sich wirklich auszuweisen habe. In Folge dieses Ausweises werden Sommer und Winter, als Sonnennähe und Sonnenferne, weil dies doch ein etwas zu gewagter Tropus sei, aus der zweiten Ausgabe entfernt, und dasselbe widerfährt dem Mondescentrum, welches früher die Nachtwandler auf den Dächern festhielt. Der dritte Punkt, die Erklärung der Ahnungen aus elektrischen Einflüssen, wird nicht aufgegeben, sondern durch Moser's Entdeckung des unsichtbaren Lichtes für bestätigt erklärt. Ich habe Nichts dagegen; mein Einwurf jedoch ging dahin, daß für die begriffliche Durchdringung, welche von der Schule in Anspruch genommen wird, Nichts gewonnen sei, wenn man ein

empirisches Räthsel durch ein empirisches Räthsel erkläre. Oder hat H. Pr. R. die Elektricität schon begriffen? dann wundert mich nur, daß er jene Entdeckung nicht vor Moser gemacht. Doch mich dünkt, es werde ihm nicht unangenehm sein, wenn man diese Frage nicht weiter urgirt. Er schließt seine Rede über die drei Punkte mit dem Ausrufe: „Das wären denn meine Ketzereien gegen die Erfahrung!" denn was andere Punkte betrifft, von denen freilich die ganze erste Hälfte meines Schriftchens voll ist, „so liebt Herr Exner bei allem, was er nicht begreift, sogleich zu versichern, es widerstreite aller gesunden Erfahrung." Man sieht, es waren so dicke Widderköpfe, wie das Mondescentrum und die Sonnennähe, nöthig, um die Mauer dieser Selbstgenügsamkeit auch nur an einer kleinen Stelle ganz zu durchbrechen.

Fast dürfte ich mir auch die Ehre eines anderen Zugeständnisses zueignen. Ich hatte nämlich die Dichotomie des theoretischen und praktischen Geistes getadelt, und im Namen der Methode eine Trichotomie verlangt. Diese ist nun in der 2. Ausgabe vorhanden. Der dritte Theil des Werkes hat einen dritten Abschnitt, „der freie Geist," erhalten, obwohl nur einen kurzen, und, wie es scheint, so eilig abgefaßten, daß man vergessen hat, ihn in die Inhaltsanzeige aufzunehmen. Doch nicht mir gebührt eigentlich das Verdienst, ihn veranlaßt zu haben. H. Pr. R. hat vielmehr, seit er die erste Ausgabe geschrieben, „gesehn, daß Hegel in der dritten Ausgabe der Encyklopädie für nöthig befunden hat," jenen Theil hinzuzufügen; deshalb, und weil er ihn ohnehin auch schon früher „der Sache nach gegeben hatte," hat er jetzt diese „Verbesserung" gemacht. Somit ist wenigstens die Gerechtigkeit meiner Forderung anerkannt. Ein wichtigeres Zugeständniß wird demjenigen Theile meiner Kritik gemacht, welcher zeigt, daß die dialektische Entwicklung nur dadurch weiter kömmt, daß sie das in der Erfahrung Gegebene versteckter Weise heranzieht und benützt, wobei sie aber eben so sehr sich selbst untreu wird, als sie die Erfahrung verstümmelt und verfälscht. Es heißt S. 383: „daß die Spekulation stets einen großen Rest von ihr noch unverarbeiteter Erfahrung außer sich habe, und daß derselbe oft sehr unorganisch bei ihr zum Vorschein komme, mehr erst versuchsweise herangezogen,

als mit Entschiedenheit begriffen, ist in der Natur der Sache gegründet." Er tröstet sich dann mit dieser Natur der Sache, gesteht aber doch, „daß die Fehler der Spekulation im Verarbeiten der Empirie Fehler bleiben." Natürlich kommt es darauf an, wie groß sie sind, und darüber wird später noch Einiges nachzutragen sein.

Ein anderes Zugeständniß ist es, wenn H. Pr. R. auf eine detaillirte Rüge (S. 380) erwidert: „Bei der Revision meiner Psychologie habe ich gefunden, daß das ganze Kapitel vom Traumleben der Seele an einer Unbestimmtheit des Ausdruckes leidet, welche das wirkliche Phänomen und die Meinungen über dasselbe oft nicht klar aus einander treten läßt. So viel es anging, ohne das Ganze umzuändern, habe ich jetzt diesem Umstande abzuhelfen gesucht." Nur hätte ich gewünscht, H. Pr. R. möchte dieselbe Anerkennung auch auf seine Lehren über die Gründe der Seelenkrankheiten, über Physiognomik und Phrenologie ausdehnen, und dabei nicht bloß Phänomen von Meinungen, sondern auch Meinungen von Meinungen genauer sondern. Anzuerkennen ist es zwar wieder, daß seine „Widerlegung" (S. 419 und 420), diesen Wunsch beherzigend, Manches sehr richtig und verständig über jene Gegenstände aussagt; doch bringt sie auch Einiges, was bedenklich ist. Denn in Bezug auf jene Gegenstände hatte ich bemerkt, daß H. Pr. R. gern zwischen die streitenden Partheien mit der souveränsten Miene des Richters eintrete, und gleich darauf mit einem unterthänigen Bückling nach beiden Seiten hin sich zurückziehe, beiden das Recht zuerkennend, und selbst die widersprechendsten Meinungen dicht neben einander behauptend. Darauf entgegnet er S. 419:

„Auf dem Felde der politischen That donnert uns der Dichter zu:

> Sprich wie ein Mann, für oder wider,
> Nur die Parole: Sklave oder frei.

Auf dem Gebiete des Denkens herrscht dagegen die Vermittlung; und das Extrem, wenn es nicht nur polemisch, sondern an und für sich wahr sein soll, ist ein Irrthum. Die Leidenschaftslosigkeit der Wissenschaft muß sich vor der Verketzerung

nicht fürchten, der Entschiedenheit der Schärfe zu entbehren. Ihre Schärfe ist ein zweischneidig Schwert. Sie muß vom

Weder — Noch durch das,
Entweder — Oder zum,
Sowohl — Als auch,

Schritt vor Schritt vorwärts gehen, und nur vor der Schlaffheit des ledernen Auch, Auch sich in Acht nehmen, dessen bequeme Redseligkeit freilich kein Kopfzerbrechen kostet."

Diese Stelle enthält ein Quantum von wissenschaftlicher Resignation und Bescheidenheit, welches mir übermäßig zu sein scheint. Denn mich dünkt, daß grade auf dem Felde der politischen That, wo es sich um die Achtung fremder Rechte handelt, Niemand befugt sei, seine Ansicht gegen die Ansicht Andersdenkender, aber Gleichberechtigter unbedingt durchsetzen zu wollen, daß er vielmehr, in dem, was geschieht, Vermittlung sich müsse gefallen lassen; während im Gegentheile auf dem Felde der Wissenschaft die Entschiedenheit und Schärfe ihr unbestrittenes Recht habe, und allein von Bedeutung sei. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß, falls in der Wissenschaft Extreme vorliegen die Wahrheit immer bei einem derselben sein müsse; sie mag auch in der Mitte liegen. Aber wo immer sie sei, sie kann nur als scharfbestimmter, genau abgegränzter Gedanke sein. Zeigt aber H. Pr. R. ein scharfes Denken, eine glückliche wissenschaftliche Vermittlung von Extremen, wenn er sagt: Heinroth hat Recht, denn der Geist kann erkranken, und Friedreich hat auch Recht, denn der Geist kann nicht erkranken? Oder wenn er ähnliche Aussprüche über Physiognomik und Kraniologie thut, wie sie S. 25 meiner Kritik aus seinem Werke angeführt sind? Wodurch unterscheidet sich dieses Sowohl — Als auch, von dem „ledernen" Auch, Auch? In der 1. Ausgabe S. 172 lautet eine hieher gehörige Stelle: „Allein so sehr Lichtenberg Recht hat, so hatte doch Lavater nicht Unrecht;" in der 2. Ausgabe (S. 188) hat sie folgende Gestalt bekommen: „Allein so sehr Lichtenberg Recht hat, so hatte doch Lavater nicht schlechthin Unrecht." Nicht Unrecht haben, heißt aber doch ungefähr so viel, als Recht haben; nicht schlechthin Unrecht haben, aber soviel, als Unrecht haben, jedoch nicht ganz. Obgleich demnach

diese Hauptstelle in der 2. Ausgabe durch die Einschiebung beinahe in ihr gerades Gegentheil verwandelt ist, so ist doch alles Uebrige, zu ihrer Begründung und Erläuterung beigefügte wörtlich unverändert geblieben. In ganz ähnlicher Weise verwandelt die 2. Ausgabe (S. 192 und 193) die Sätze: „Aber der harte Knochen muß die Wahrheit sagen;" „die Bedeutung der Protuberanzen am großen oder kleinen Gehirn läßt sich nicht läugnen," ganz einfach so: „Aber, wie es scheint, der harte Knochen muß die Wahrheit sagen;" eine Bedeutung der Protuberanzen am großen oder kleinen Gehirn läßt sich nicht läugnen." Alles Uebrige bleibt, wie es war. Wenn dies nicht auf eine völlig schlotternde, „lederne" Gedankenform ohne Schärfe, auf pure „bequeme Redseligkeit" deutet, so dürfte eine solche wohl kaum noch vorhanden sein. Es scheint, die Noth, sich gegen gewisse Einwürfe vertheidigen zu sollen, habe Hn. Pr. R. hier verleitet, im Namen der Wissenschaft auf wissenschaftliche Schärfe zu verzichten; bemerkt man jedoch, bei wie vielen anderen Gelegenheiten die Kritik Ursache hatte, den Mangel derselben zu beklagen, so möchte man fast annehmen, er habe im Ernste und für die ganze Wissenschaft sie entbehren zu dürfen geglaubt. Dieses Zugeständniß aber gilt mehr, als ich je verlangen würde.

H. Pr. R. beklagt sich (S. 382), daß ich bei ihm „jeden metaphorischen Ausdruck unbarmherzig verfolge." Er gesteht also das Dasein von Metaphern zu, und ich läugne nicht meine Intoleranz gegen sie, wenn sie, wie etwa die oben bei der Aufmerksamkeit besprochene „Richtung," oder das „Anstoßen," und die „Elasticität des Geistes," in der Wissenschaft an die Stelle scharfer Begriffe treten. Allein er liebt auch die Hyperbeln, und es ist nur schön, daß er sie ebenfalls, wenn gleich in sehr hohem Tone, eingesteht. Auf den Begriff der Vernunft, als der allgemeinen Wahrheit, sich stützend, ruft er aus: „Es liegt das Ungeheure in diesem Standpunkte, daß das Subjekt zur Welt sagt: Du bist mein!" Ich erinnerte mich hiebei der Behauptung von der absoluten Macht des Subjektes über die Objektivität, kraft welcher jede Begierde ihre Befriedigung finden muß, so wie der Lehre Michelet's, daß alles Räumliche und Zeitliche in jedem

Augenblicke in der Seele ideal gegenwärtig sei. Ich dachte dabei des zahllosen Verlangens nach Wissen und anderem Besitz, was in den Menschen ungestillt hinschmachtet, und wie oft die täglichen Bedürfnisse des Lebens von edlen Geistern als traurige Schranke und schwere Last gefühlt und beklagt worden sind, und fand jene Behauptung — lächerlich. Hierauf erwidert H. Pr. R. (S. 22 u. w.), obgleich etwas verblümt: Ich bitte um Entschuldigung; ich wollte nur sagen, daß der Mensch Vernunft habe, und dadurch allerdings Manches, und künftig immer mehr von der Welt zu erkennen vermöge." Gegen die Behauptung, daß die Vernunft die Macht der Welt sei, und deshalb Nichts in ihr dem vernünftigen Selbstbewußtsein widerstreiten könne, hatte ich bemerkt, daß es doch wirklich Unvernünftiges in der Welt gebe. Er erwidert weniger verblümt: Ich bitte um Entschuldigung; ich wollte nur sagen, daß wir auch die Unvernünftigkeit der Dinge durch unsere Vernunft erkennen. Gegen die Lehre von der Harmonie aller Vernunft, im Sinne einer Identität der Objektivität und Subjektivität, hatte ich gefragt, ob er wohl wisse, was es für Länder an dem Südpole gibt, welche fortschreitende Bewegung unsere Sonne hat, u. dgl. Er erwidert: Ich bitte um Entschuldigung; ich wollte nur sagen, daß unsere Vernunft das Allgemeine der Kategorieen wisse, nicht aber das Besondere. Gegen solche Aufklärungen ist Nichts zu sagen. Wozu aber die gewaltigen Hyperbeln, der ungeheuere Bombast, wenn ihr Kern so gemeine Wahrheiten sind?

Zuweilen wird H. Pr. R. sogar ganz kleinlaut, und fast verzagt. Das absolute Wissen versteckt sich hinter Autoritäten, und sucht Almosen vor fremden Thüren. In Bezug auf die aufgegebene Lehre von der Kraft des Mondescentrums sagt er (S. 380): „Ich hatte sie in Büchern aus der Schubartschen und Görresschen Schule gelesen, welche den geocentrischen, heliocentrischen und selenocentrischen Standpunkt u. s. f. liebt, und unter dem vielen Wüsten, was die Astrologie dieser Schule enthält, war mir jener Unsinn wirklich noch als sinnreich erschienen." Ich hatte mich etwas verwundert gezeigt, als er „die Bescheidenheit der Deutschen, welche auf dem stillen Grunde der Kraft beruht," aus der

Nationalkleidung der deutschen Bauern, Außen blau, Innen roth, folgerte, da mir noch manche andere Farben an deutschen Bauern bekannt sind; er sagt nun S. 382: „Was kann ich dafür, daß der deutsche Bauer so korrekte Beispiele zu Göthe's Farbenlehre liefert." Um seine Erklärungen der Ahnungen aus magnetischem Einflusse zu unterstützen, sagt er (S. 381): „Ich finde, daß nüchterne empirische Psychologen, wie Fischer in der Schweiz, die nichts weniger als Hegelianer sind, diese Art des Rapportes für gar nicht unmöglich halten." Weil ich seine Definition des Gefühles getadelt, versichert er (S. 413), er habe sie „mit den Definitionen in andern Psychologieen verglichen;" er führt sogar eine lange Definition aus Scheidler's Psychologie, „der ersten besten" an, und schließt mit der Versicherung, daß die Hegelsche besser sei. Eben so erzählt er (S. 391), um gegen meinen Tadel seiner Beschreibungen der Gemüthszustände sich zu rechtfertigen, daß er die Bücher von Platner, Carus d. Ae., Stiedenroth, Beneke u. A. zur Hand genommen, und ihre Schilderungen mit denen Hegel's verglichen, diesem aber den Preis habe zuerkennen müssen. Ich bin weit entfernt, Hn. Pr. R. diese Aeußerungen übel zu deuten, ich schätze sie vielmehr als einen Beweis, daß sein Gedankenkreis noch nicht jene Verknöcherung erlitten, welche jede Aufmerksamkeit auf fremde Ansichten unmöglich macht. Allein ein Wissen, welches so viele Geständnisse und Zugeständnisse macht, welches gelegentlich Unsinn für sinnreich hält, an dem fremden Zeugnisse seiner Möglichkeit sich aufrichtet, und selbst noch das Bedürfniß fühlt, durch den Anblick fremder Schwäche sich zu stärken, ist kein absolutes, und hat kein Recht, über die Gegner, welche es zu solchen Aeußerungen gebracht, im Tone des Uebermuthes und der Verachtung abzusprechen.

Dies also ist der Charakter der „Widerlegung," welche H. Pr. R. mit einigem Pompe, denn er kündet sie schon auf dem Titel seines Buches mit dem Ausdrucke der Geringschätzung an, meiner Kritik glaubte entgegenstellen zu müssen. Ihre Anmaßung, womit sie eine aparte Vernunft in Anspruch nimmt, und durch die Schimpfrede von zäher Verständigkeit sich breite Bahn zu machen sucht, ihr bequemer Vorwurf des Mißverstehens ohne ernsten

Versuch, es zu beweisen, oder für die Zukunft unmöglich zu machen; ihr scheinbares Widerlegen der einen Einwendungen, bei wirklichem Umgehen derselben; ihr gänzliches Ignoriren so vieler anderer; ihr abgenöthigtes Bescheidensein und Zugeben, und dann wieder ihr hochmüthiges Trotzigthun: wird das Alles die Hegelsche Psychologie retten können? Wir müssen es abwarten. — Für jetzt ist es meine Pflicht, zu bemerken, daß H. Pr. R. nicht alle meine Einwendungen um- oder übergangen hat; ich habe deshalb auf die Art einzugehen, wie er die Haupteinwendungen meiner Kritik zu entkräften gesucht hat.

Zuvor aber muß ich noch über einen Incidenzpunkt mich erklären. Ich hatte in meiner Kritik auf Herbart's psychologische Leistungen, im Gegensatze zu jenen der Hegelschen Schule, ein Gewicht gelegt. Es sollte ein Versuch sein, in dieser Richtung eine Diskussion einzuleiten, welche für die Wissenschaft nicht unwichtige Resultate versprach. Denn wo die stärksten Gegenstände gegen einander ins Treffen rücken, darf eine entscheidende Schlacht am ehesten erwartet werden. H. Pr. R. geht (S. 376 u. w.) in so weit auf meine Absicht ein, daß er mich rücksichtlich meiner eigenen Kenntniß Herbart's förmlich ins Examen ruft; rücksichtlich seiner Meinungen aber verweist er mich auf S. 457 — 475 seiner Geschichte der Kantschen Philosophie. Der in dieser Schrift enthaltenen Darstellung der Herbartschen Philosophie ist bald nach ihrem Erscheinen aus des Verfassers nächster Umgebung und von einem Manne, dem er genaue Einsicht in den Gegenstand wohl nicht absprechen wird, die gröbste Unkenntniß des geschilderten Systems öffentlich nachgewiesen worden. Wie darf er es nur wagen, mich auf das dort Gesagte zu verweisen? Es gehört dies zu den mannigfachen niederschlagenden Erfahrunen, welche die Literatur der Gegenwart uns zu machen zwingt. Mich hat nicht die augenfällige Oberflächlichkeit, mit welcher H. Pr. R. seine Psychologie gearbeitet, und um deren willen ich ihm den Vorwurf des Dilettantismus machte, nicht der verletzende Ton des Vornehmthuns, welcher in seiner Widerlegung herrscht, selbst nicht der wenig gewissenhafte Versuch, die Debatte auf das verächtliche Feld der Persönlichkeiten hinüber zu spielen, so sehr, als diese Hinweisung überzeugt,

daß er weniger durch den Gewinn eines redlichen Forschers den Beifall der Urtheilsfähigen zu erwerben, als vielmehr durch Behaupten und Absprechen vor den Augen der Unwissenden einen kümmerlichen Schein zu retten wünscht. Denn es ist kaum möglich, daß er in dem obigen Falle bona fide gehandelt habe. Er stellt in jener Geschichte der Kantschen Philosophie, um nur Einiges zu erwähnen, folgende als Herbart's Lehren auf: Sein, Realität, Qualität sind dasselbe; die Negation der Störung eines realen Wesens ist eine Bewegung; die Methode der Beziehungen hat ihren Namen deshalb, weil die Philosophie das Empirische metaphysisch bearbeitet; das ästhetische Urtheil muß, damit es praktischen Werth habe, ein unbedingtes werden; Wohlwollen ist Zutrauen, Credit; die Idee der innern Freiheit ist die Bedingung der vier übrigen Begriffe, des Rechtes, der Billigkeit, des Wohlwollens und der Vollkommenheit; Kant hat den Willen formal bestimmt, während bei Herbart gerade das Materiale des Praktischen vorwaltet. Noch in der 2. Ausgabe wird behauptet, die Methode der Beziehungen sei bei Herbart die allgemeine philosophische Methode, und jede Vorstellung in der Seele werde durch jede andere gestört. Hier handelt es sich um Thatsachen, und die angeführten sind sämmtlich falsch. Was Herbart über diese Punkte gelehrt, ist nicht etwa streitig oder zweifelhaft; es liegt so klar vor, daß, es beweisen wollen, eben so überflüssig wäre, als beweisen, daß Euklid den Pythagoräischen Lehrsatz gekannt, oder daß Kant eine transcendentale Freiheit behauptet habe. Man braucht eben nur nachzulesen. Wenn es in der Hegelschen Schule nach den neuesten Ergebnissen so weit gekommen ist, daß nicht zwei Schüler mehr darüber einig sind, welche die Hauptlehren des Meisters, und welcher ihr eigentlicher Sinn sei, so gilt durchaus nicht das Gleiche in Bezug auf Herbart, der klar dachte, und dem Gedachten den bestimmtesten Ausdruck zu geben verstand. Die obigen Punkte betreffen alle zugleich Hauptpunkte der Metaphysik, praktischen Philosophie und Psychologie Herbart's; wer über sie noch so tief im Dunkeln ist, wie H. Pr. R., für den kömmt leider jede wissenschaftliche Debatte über jenes System noch zu früh. Herbart gegenüber hat H. Pr. R. zunächst nur die Pflicht eines

redlichen Schülers zu erfüllen; er hat zu lesen, zu lernen, und wenn er dies gehörig gethan, dann dürfte sich vielleicht über diesen Gegenstand weiter mit ihm reden lassen.

Die Haupteinwendungen gegen die Hegelsche Psychologie.

Wären keine Pflanzen auf der Erde, so gäbe es auch keine Botanik; eben so hätten wir keine Psychologie ohne die erfahrungsmäßig gegebene Mannigfaltigkeit geistiger Zustände. Diese zu begreifen, wird bei fortschreitender Bildung Bedürfniß, und die so entstandene Wissenschaft hat man eben Psychologie genannt. Vielleicht ließen sich eine Psychologie, eine Botanik aufstellen, welche nicht mit den wirklichen geistigen Zuständen, mit den wirklichen Pflanzen, sondern mit bloß möglichen sich beschäftigen, und diese a priori konstruiren; deßungeachtet wäre die Wissenschaft der Pflicht nicht überhoben, auch das wirklich Gegebene in den Kreis ihrer Untersuchungen zu ziehen, und das Verständniß desselben aufzuschließen. Dieses fordern wir vielmehr unter allen Umständen von ihr, Jenes nur dann, wenn sie uns erst die Möglichkeit und Nothwendigkeit eines solchen Beginnens bewiesen haben wird. Soll sie aber die empirisch gegebenen Zustände auffassen, so möchte man meinen, es verstehe sich von selbst, daß sie dies auch genau zu thun, daß sie also dieselben zu beschreiben, daß sie deutliche Begriffe jener Zustände zu geben habe. Wenigstens pflegt man dies sonst für eine Bedingung der Wissenschaftlichkeit zu halten; die Berechtigung zu einer Ausnahme müßte also bewiesen werden. So hatte ich denn auch an die Hegelsche Psychologie zum vorhinein die Forderung gestellt, daß die Begriffe der geistigen Zustände dem empirisch Gegebenen genau entsprechen und durch Beschreibungen oder Definitionen verdeutlicht werden müßten.

Die Richtigkeit der ersten Forderung wird anerkannt; freilich nur nebenher und im Vorübergehen, was ihrer Bedeutung in dieser Wissenschaft kaum angemessen sein dürfte. Anders verhält es

sich mit der zweiten, welche auf genaue Beschreibungen und Definitionen dringt. H. Pr. R. sagt in dieser Beziehung, nachdem er mir die Kantische Verstandesform vorgeworfen: „Alle Unterschiede werden darin als unauflösliche, als für sich selbstständige Bestimmtheiten fixirt. Der Endlichkeit der Bestimmung widerspricht aber eine solche Fixirung. Das Unwahre derselben wird daher dadurch wieder gut gemacht, daß man die erst aufgestellte Trennung hinterher vergißt, ohne es zu merken. Oder der Verstand täuscht sich auch dadurch über seine nothwendigen Widersprüche, daß er denselben Bestimmungen, wenn sie wiederkehren, andere Namen gibt, und sie dann in der That für andere hält. Der Verstand verlangt daher für die Psychologie Beschreibung der Seelenzustände. Er will eine reinliche Auseinandersetzung derselben, das Uebergehn des einen in den andern, die Bewegung und Veränderung, oder gar die Verwicklung derselben in nothwendige Widersprüche hält er nicht für objektive Thatsachen, sondern schreibt solche Thatsachen einem kranken unerfahrungsmäßigen Denken zu." Genaue Beschreibungen der Seelenzustände können also nach Hn. Pr. R. nicht gegeben werden, weil die Bestimmungen des Geistes stets im Uebergehen, in Bewegung und Veränderung begriffen sind, und daher sich nicht fixiren lassen. Allein wenn ich eine gewisse Bestimmung A in meinen Gedanken fixire, d. h. genau denke, habe ich denn dadurch erklärt, daß sie selbst eine fixe sei, welche beharre ohne Uebergang? Daß der Verstand ohne Hegelsche Vernunft die Veränderlichkeit der Geistesmomente nicht anerkenne, ist falsch; welcher Psychologe hätte sie geleugnet? Angenommen aber, ein A gehe über in B, lassen sich nun deshalb A und B nicht deutlich denken, selbst dann noch, wenn man zugibt, was da wahrhaft ist, sei die Einheit von A und B. Eine krumme Linie enthält eine kontinuirliche Veränderung der Richtung; dennoch weiß der Mathematiker für jeden ihrer Punkte, welche Richtung in ihm endet, und welche neue beginnt; die Gleichung der Kurve gibt einen vollkommen deutlichen Begriff aller Veränderungen ihrer Richtungen. Wenn bekannte Stoffe sich neutralisiren, so weiß der Chemiker genau, welche Eigenschaften sie vor und welche nach der Neutralisation besitzen,

obgleich die Neutralisation selbst ein Uebergang ist. Möglich, daß auch selbst das A nur ein Uebergang ist irgend eines a in b, und das a wieder ein Uebergang eines α in β; dann wird man den Uebergang des A in B nur deutlich denken, wenn man jede der Bestimmungen a, b, α und β in Gedanken fixirt hat, d. i. wenn man weiß, **was** jedes ist, und **in was** es übergeht. Ohne dieses Wissen unterscheidet sich kein Uebergang von dem andern; sie sind alle dasselbe, und damit, oder auch mit einem regressus in infinitum der sich voraussetzenden Bestimmungen, hat das Wissen und alle Wissenschaft von diesen Zuständen ein Ende. Also enthebt die Veränderlichkeit der geistigen Zustände nicht der Pflicht, sie genau zu bestimmen, und es gilt: Entweder scharfe Begriffsbestimmungen als Beschreibungen und Definitionen, oder keine Psychologie. — Doch man behauptet, jeder Begriff sei einfach; was Qualität, Quantität, Grund u. s. w. sei, lasse sich nicht sagen. Wäre dies richtig, so würden wir freilich vergebens eine Auseinandersetzung der Begriffe von den Geisteszuständen verlangen. Allein dann bestünde auch die ganze Psychologie in Nichts weiter, als in der Reihe von Namen der in einander übergehenden Momente. Die Inhaltsanzeige des gedruckten Werkes wäre das vollständige Werk selbst, und H. Pr. R. hätte nicht nöthig gehabt, ihr mehre hundert Seiten als unnützen Ballast beizugeben. Jene Einfachheit wird zwar behauptet, aber auch fortwährend widerlegt, indem man wirklich Auseinandersetzungen der Begriffe gibt, und z. B. sagt: Aufmerksamkeit ist die Richtung, welche sich der Geist auf sich selbst in seinem Gefühle gibt, u. dgl. Ja so sehr ist man mit sich selbst uneins, daß man sich sogar der Genauigkeit seiner **Beschreibungen** und Begriffsbestimmungen, nachdem man sie doch für unmöglich erklärt hatte, an mehren Stellen rühmt (z. B. S. 391, 414). Leere Worte sind es demnach, wodurch in der oben citirten Stelle meine zweite Forderung zurückgewiesen wird; die Zurückweisung selbst aber bleibt höchst charakteristisch für die Hegelsche Schule. Schon früher wurde gesagt, daß sie, oder wenigstens H. Pr. R. auf die Schärfe des Urtheils verzichte, sich haltend an die scharfe That; mit gleichem Muthe gibt sie jetzt auch die Klarheit der Begriffe auf. Wie viele Wissenschaftlichkeit wird

da wohl übrig bleiben? Dazu nehme man, daß, wer auf Deutlichkeit seiner Begriffe verzichtet, unmöglich empirisch Gegebenes durch dieselben getreu auffassen könne, daß also meine erste schon zugestandene Forderung durch Zurückweisung der zweiten ebenfalls unerfüllt bleiben muß, und man erhält das Bild einer wissenschaftlichen Psychologie von gewiß höchst merkwürdiger Art, und doch ein solches, dem die betrachteten Werke wunderbar genau entsprechen.

Denn wenn sonst die That eines Mannes zuweilen besser ist, als sein Wort, so muß es hier als Faktum ausgesprochen werden, daß Hn. Pr. R's. Psychologie von getreuer Auffassung der Geisteszustände in deutlichen Begriffen kaum eine Spur enthält. Der Beweis ist im ersten Hefte meiner Kritik geliefert, und auch oben habe ich auf einzelne hieher gehörige Stellen hingewiesen. Es gehört einiger Muth dazu, diesen Nachweisungen gegenüber von höchstens drei Ketzereien gegen die Erfahrung zu sprechen, deren H. Pr. R. sich schuldig gemacht habe, und da er einige andere ausdrücklich zurückweist, so muß ich wohl noch Etwas beifügen.

Was ich gegen seine Darstellungen des Gedächtnisses und des Gefühls eingewandt, bestreitet er S. 319 und 413 der 2. Ausgabe. Ich verweise auf das S. 42 meiner Kritik über jene, S. 12, 36 und 48 über diese Gesagte; die Sache richtet sich selbst. — Im Gefühl, so wird jetzt versichert, erregt der Geist sich selbst. Was ist der Geist? die aufgehobene Einheit aller geistigen Momente, deren Eines uns jetzt eben definirt werden soll; so drehn wir uns mit dieser Begriffsbestimmung im Cirkel herum. — Ob es erfahrungsmäßig sei, daß der Geist die absolute Macht über die Außenwelt ist, daß er die Objektivität aufhebt und zur Einheit mit seiner Subjektivität bringt, wurde früher schon besprochen. Es wird aber aus dieser Ansicht gefolgert, der Geist, als begehrender, negire das begehrte Objekt, und diese Negation vollziehe sich im Genusse, so daß durch ihn das begehrende Subjekt „sich die reale Gewißheit seiner Macht über dasselbe (das Objekt) gibt." Dagegen hatte ich eingewandt: „Wird eine Speise, der ersehnte Anblick eines Gemäldes genossen, so bleiben Speise und Bild für den Geist nach, wie vor dem Genuß ein Aeußeres; sie werden weder zu Nichts, noch ein Bestandtheil der Seele. So sagt die

Erfahrung laut genug, und nur ein sehr verworrenes Denken kann ihr widersprechen. Hierauf erwidert H. Pr. R.:

„Nein, alle Erfahrung widerspricht der des Herrn Exner, und wenn er sie noch so laut schreien ließe.“

„Wie, wenn ich eine Speise genieße, negire ich sie nicht?“

„Wie, wenn ich ein Gemälde schaue, negiren meine Augen nicht dasselbe, um es durch die Vermittlung des Sehnerven für mein Bewußtsein zu poniren? Sagt nicht selbst die sprachliche Redensart: Etwas mit den Augen verschlingen?“

„Wenn ich eine Speise, die meine Begierde erregt, esse, so bleibt sie nach Herrn Exner seinem Geiste ein Aeußeres. Dann, folgere ich, hat er sie auch gar nicht begehrt, gar nicht mit menschlichem Sinne verzehrt. Sonst müßte er doch wissen, wie sie ihm schmeckt. Oder gehört seine Zunge nicht seinem Geiste? Sonst muß doch sein Geist dem Leibe sogar „in den Eilwagen“ folgen, soll hier auf einmal die holde Eintracht fehlen?“

„Und das Gemälde negiren meine Augen freilich nicht materiell, es von der Wand verschwinden zu machen, aber, wie die Natur des Gesichtsinnes es heischt, ideell. Und mit solchem Erfassen wird es wirklich zu einem Bestandstück in mir — und nur in diesem Augenblick sehe ich ganz deutlich mehre Bilder aus dem Prager Universitätsgebäude vor den Augen meines Geistes aufsteigen, welche ich als Bestandstücke desselben von dort mit hinweggenommen habe. Nehmen, wenn auch blos mit den Augen, ist doch wohl eine Negation?“

Enthält diese Stelle nun ein verworrenes Denken, oder beweist sie das Erfahrungsmäßige der aufgestellten Begriffe von Begierde und Genuß? Die Negation bedeutet hier nach ihrem Zusammenhange mit dem Hauptgedanken dieser Psychologie eine Aufhebung des Objektes als Objektes. Eine verzehrte Speise mag aufgehört haben, eine Speise zu sein; ist sie aber auch kein Objekt mehr für den Geist? Hat ein Atom von ihr sich so mit dem Geiste vereinigt, daß es nun ein Bestandtheil von ihm wäre? Die organische Chemie verneint es. Aber der Geschmack der Speise ist nun doch als Moment im Geiste da? Gewiß; er ist aber eben Moment des Geistes, und nicht der kleinste Theil der Speise,

noch irgend eine ihrer Eigenschaften, wenn er gleich ohne gewisse Eigenschaften derselben nicht vorhanden wäre. Ist die Speise wirklich durch den Genuß negirt, so bedeutet diese Negation offenbar nichts Anderes, als die Verwandlung des Objekts in ein anderes Objekt; und dies ist ein zweiter, von dem obigen sehr verschiedener Begriff der Negation. — Aber das Gemälde? Es ist auch negirt, durch das Anschauen negirt! Ich kann zunächst Hn. Pr. R. versichern, daß die Gemälde, von denen er spricht, noch ganz unverändert an ihren Stellen hängen, und daß ich ihnen bisher durchaus Nichts abgemerkt habe, daß sie von ihm seien angeblickt worden. Die Negation ist also in diesem Falle nicht die Verwandlung des Objektes in ein anderes. Die Basiliskenblicke, welche sonst wohl die angeschauten Gegenstände vernichteten, sind ja aus der Mode gekommen. Aber der Anblick, so wird behauptet, negirt das Gemälde ideell. Ja wohl; wo die Gedanken ausgehen, „da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein;" denn diese Negation ist nun nichts weiter, als das Vermitteltwerden einer Vorstellung durch die Einwirkung eines äußeren Gegenstandes; und warum dies ideelle Negation heiße, mag H. Pr. R. wissen. Jedenfalls haben wir hiemit einen dritten Begriff der Negation. Man kann ferner eine Speise schmecken, und ein Gemälde sehen, auch ohne alle vorausgehende oder begleitende Begierde, und somit ohne das, was hier Genuß heißt, wie man eben gleichgiltige Dinge schmeckt oder sieht; dennoch ist auch in diesem Falle dasjenige vorhanden, was eben zuvor die Negation der Speise und des Gemäldes hieß. Nicht blos die Begierde, sondern auch die sogenannte Empfindung negirt also ihr Objekt im obigen Sinne; mit welchem Rechte wird demnach diese Negation zu einem charakteristischen Merkmale der Begierde und ihrer Befriedigung gemacht? Mich dünkt, verworrenes Denken und Unangemessenheit der Begriffe an die gewöhnlichste Erfahrung liegen hier so nackt und bloß vor Augen, daß man fast Anstand nehmen muß, auf sie hinzuzeigen. Und doch, welch' ein Trotz in der eben citirten Stelle, bei solcher Armuth welch' ein Bettelstolz!

Stimmt wohl mit der Erfahrung überein, was H. Pr. R. wiederholt (S. 274) behauptet, „die freie Subjektivität schalte über

ihren Inhalt mit absoluter Souveränität," d. i. die Reproduktion der verdunkelten Vorstellungen stehe in der unbeschränkten Willkür des Menschen; oder weiß jeder Schulknabe das Gegentheil, wenn er merkt, daß er Gelerntes vergessen habe, auch nachdem er es schon ganz gut gewußt? Zeigt es von klarem Denken, wenn neben jenem Ausspruche von der absoluten Macht des Geistes über seine Vorstellungen, wie über die Objektivität der andere (S. 348) steht: „Ob das Subjekt einen Hang, und wozu es einen solchen haben kann, hängt also nicht von ihm ab, sondern hierin erliegt es seinem ursprünglichen Schicksal?" Eben so lesen wir (S. 198): „Da die Natur gegen den Geist nicht als Subjekt sich setzen kann, so muß ihm die Bemächtigung seiner Leiblichkeit gelingen. Der Sieg über sie ist ihm schon vor dem Kampfe garantirt." Und (S. 194): „Der Grund seiner Entwicklung ist der Geist selbst in seiner einfachen, an und für sich von dem Organismus freien Subjektivität." Und wieder (S. 180): „Denn in der That ist der Geist diese unendliche Macht, von aller Aeußerlichkeit, auch seiner eigensten, abstrahiren zu können." Dann aber auch (S. 193): „Der Mensch ist der generischen Möglichkeit nach unendlich; als wirkliches Subjekt ist er beschränkt, und zwar ist es die Natur, welche ihm bestimmte Gränzen anweist. Ein Jeder empfängt besondere Anlagen als angeborene; seine Freiheit kann dieselben mehr oder weniger ausbilden, aber weder vernichten, noch andere an ihre Stelle setzen." Kann man solchem Gerede, das die absolute Macht und Freiheit des Geistes mit allerlei Beschränktheiten desselben so friedlich zusammenwohnen läßt, wie ein geschickter Thierbezähmer den Löwen und das Schaf in demselben Käfig, kann man ihm einen anderen Namen geben, als den der Faselei?

Lehrt die Erfahrung, daß (S. 105) „der Geist von der Zeit frei, daß die Geschwindigkeit der Gedanken eben so sehr eine absolute ist, als die Räumlichkeit derselben," oder zeigt sie vielmehr, daß das Kommen und Gehen unserer Gedanken nicht selten eine sehr merkbare Zeit braucht? Spricht es für die Klarheit des Denkens, wenn man (S. 65) sagt: „Der objektive Beweis, daß sie (die Intelligenz des Säuglings) keine tabula rasa,

sondern inhaltsvolle Bewegung ist, wird durch das Sprechen gegeben?" Als ob der Säugling spräche, und der Zeitraum von zwei Jahren nicht lang genug wäre, um selbst eine leere Tafel mit einigen Zügen zu beschreiben! Wir lesen auch (S. 82): „Einen besonderen Sitz hat der Geist als empfindende Seele nicht, sondern ist durch den ganzen Organismus hin überall Centrum und überall Peripherie;" und weiter (S. 87): „Ein Schmerz im Leibe, ein Ziehen, Stechen u. s. f. wird oft sehr unbestimmt empfunden, und scheint lokaler Weise ganz wo anders zu sein, als er wirklich ist. Durch die Sympathie der Empfindungsnerven wird sehr täuschend sogar Schmerz noch in Gliedern empfunden, welche dem Organismus bereits abgenommen worden sind." Es wäre interessant, zu wissen, wie diese beiden Gedanken sich klar zusammen denken lassen. S. 20 vernehmen wir: „Endlich hat der Mensch eine unbeschränkte Universalität in Betreff der Nahrung... Der Mensch ist an sich die subjektive Totalität des planetarischen Lebens. Seine Organisation ist an sich schon mit allen Stoffen und Formen derselben homogen, und daher beweist er in den Mitteln seiner Nahrung eine völlige Unbeschränktheit, alles Vegetabilische und Animalische sich homogen zu machen, es verdauen zu können." Erst also besitzt der Mensch eine unbeschränkte Universalität in Betreff der Nahrung, und zwar aus einem triftigen spekulativen Grunde, weil er nämlich die Totalität des planetarischen Lebens ist; dann aber kann er doch nur Vegetabilisches und Animalisches verdauen. Ueber die Infusorien scheint H. Pr. R. eigene Erfahrungen gemacht zu haben, denn er schreibt (S. 24): „Der Uebergang aus dem Unorganischen zum Organischen wird hiebei (bei seiner Ansicht von der Entstehung der Raçenverschiedenheiten des Menschen) nothwendig vorausgesetzt; ein Uebergang, den wir in den Infusorien lebendig vor Augen haben." Ehrenberg hat bis jetzt, so viel ich weiß, gerade das Gegentheil gefunden.

Dies sind nur einzelne, aber sprechende Beispiele, und sie werden, in Verbindung mit dem im 1. Hefte meiner Kritik aufgesammelten reichen Stoffe, hinlänglich beweisen, daß H. Pr. R. von der sonderbaren Freiheit, die er für sich in Anspruch nimmt,

der Freiheit nämlich, weder deutliche Begriffe, noch scharfe Urtheile zu geben, einen ausgedehnten Gebrauch macht, und weit entfernt ist von der kleinlichen Mühe, aus der Höhe seiner Spekulation herab mit dem empirisch Gegebenen sich viel zu befassen. Es drängt sich aber hier die nicht unwichtige Frage auf, ob es ihm, abgesehn von individuellen Meinungen, seinem wissenschaftlichen Standpunkte zu Folge möglich war, anders zu verfahren? Kann Hegelsche Psychologie Begriffe von den geistigen Zuständen aufstellen, welche eine genaue Auffassung des empirisch Gegebenen enthalten? Hiemit sind wir bei der Untersuchung über das in Hegel's System stattfindende Verhältniß des Empirischen zum Denken, über die Möglichkeit des reinen Denkens angelangt. Dieser Punkt ist durch die logischen Untersuchungen von Trendelenburg, und die später zwischen diesem und Gabler gewechselten Streitschriften hinlänglich ins Reine gebracht; ich habe hier nur einiges meinen speciellen Gegenstand Betreffende aus einander zu setzen, um die Stützen anschaulich zu machen, welche H. Pr. R. neuerlich dem Einsturz drohenden Gebäude seiner Wissenschaft unterzustellen beflissen war.

Ich hatte behauptet, die dialektische Methode sei unfähig, von irgend einem Begriffe aus durch ihre eigene Macht neue Begriffe zu erzeugen; somit könne sie auch nicht zu denjenigen gelangen, durch welche die empirisch gegebenen geistigen Zustände richtig aufgefaßt werden. Scheine sie dies doch zu thun, so geschehe es nur, indem sie, die sich für eine voraussetzunglose, Nichts von Außen nehmende ausgibt, fortwährend das von Außen Gegebene nehme, und verstohlen sich einverbleibe. Denn der Begriff A führt dialektisch zum Nicht-A, und dann zur Einheit des A und Nicht-A, und jeder weitere, durch gewissenhafte Fortsetzung dieser Methode gewonnene Begriff ist nur eine Kombination des A, des Nicht und der Einheit. Es beginnt aber das Hegelsche System mit dem, wie es sich ausdrückt, leersten aller Begriffe, dem des Seins, der, weil ohne alle nähere Bestimmung auch gar Nichts vorausgesetzt wird, durch jene Methode nicht bloß die höheren Kategorieen, sondern alle Begriffe aus sich entwickeln soll, durch welche wir den Reichthum der Naturdinge und der Geisteswelt denken.

Dies hab' ich aus obigem Grunde für unmöglich erklärt, und daß es faktisch, wenigstens in den von mir besprochenen Psychologieen, nicht geschehn, dafür ist eine Reihe von Belegen angeführt worden. Hierauf erwidert H. Pr. R. (S. 383): „Wenn deshalb Herr Exner sich wundert, daß die Spekulation in ihrer Bildung von der Empirie nicht unabhängig ist, so kann solche Verwunderung ihren Grund nur darin haben, daß er sich das Verhältniß von Spekulation und Empirie niemals klar gemacht, vielmehr sich die irrige Ansicht gebildet hat, als schlösse jene alle Erfahrung von sich aus." Ich hatte mir allerdings die Ansicht gebildet, daß die Hegelsche Spekulation, weil in ihr die Selbstentwicklung des Begriffes herrscht, und auf jedes von Außen Nehmen ausdrücklich verzichtet wird, die Erfahrung ausschließe; jetzt wird eine Abhängigkeit derselben von der Empirie behauptet. Diese nimmt mich allerdings sehr Wunder, doch wird sie mir nun wohl gründlich bewiesen werden. Wir lesen (S. 384): Wer da meint, reines Denken sei unmöglich, der „täuscht sich durch die Verwechselung der Nothwendigkeit, daß der Philosoph lernen, daß er in die Schule der Erfahrung gehen muß, mit der Nothwendigkeit, welche der Idee in sich selbst zukömmt." Ferner (S. 386): „Aber der Begriff der empirischen Vermittelung des Wissens von der Natur und Geschichte ist mit dem Aufsuchen und Ableiten der ihnen immanenten Nothwendigkeit nicht derselbe." So also ist es gemeint: damit der spekulative Philosoph werden könne, braucht er Erfahrung als Mittel seiner Bildung; als spekulativer Philosoph aber hat er sich rein der Nothwendigkeit der Idee zu überliefern, die auf sich selbst ruht, und der Empirie nicht bedarf. War dann aber nicht dies auch meine Ansicht von der Lehre Hegel's? Denn daß der Philosoph, wenn es sich um seine Bildungsmittel handelt, nicht weniger brauchen werde, als jeder Töpfer oder Schreiner, hab' ich nicht bezweifelt, und daß er als spekulirender Hegelianer reine Begriffe dialektisch entwickeln müsse, hab' ich behauptet. H. Pr. R. scheint unter der Hand vergessen zu haben, daß er mir eine irrige Ansicht nachweisen wollte. Wir sind also hiemit nicht weiter gekommen. Auch Gabler (die Hegelsche Philosophie 1843, S. 13) erklärt Anschauung und Reflexion

nur für pädagogische Vorstufen zur Spekulation, welche „der Außenwelt zunächst nicht mehr bedürfe.“

Die Spekulation als solche bedarf also der Erfahrung nicht. Dies steht fest, nicht bloß nach Rosenkranz und Gabler, sondern auch nach Erdmann's Logik und Metaphysik, und längst nach Hegel. Es ist dies auch ganz gut für sie; denn bedürfte sie derselben, so wäre ihr schwer zu helfen, da ihr ganzes Gebäude keine Oeffnung hat, durch welche ein Faktum der Erfahrung mit Ehren eingehen könnte. Was sie hat, muß sie sich selbst hervorgebracht haben; sie hat keine Hände, um Dargebotenes zu empfangen, auch keine Assimilationskraft, um durch Verdauung Fremdes sich anzueignen. Darum ist es für sie auch ganz ohne Nutzen, wenn der Philosoph, in dem sie thätig ist, sich zum Voraus noch so sehr erfüllt hat mit empirischen Wissen aller Art. Dies könnte ihm höchstens gewisse Punkte sichtbar machen, auf die er loszugehen hat; aber das Ziel bringt den Wanderer nicht weiter, sondern sein Gehen. Die Spekulation hat zu Anfang den Begriff des Seins und die dialektische Methode, und weiter das, was sie durch diese beiden zu gewinnen weiß. Sie hat aber doch Alles, denn Alles kömmt durch jene zu Stande. Es kehrt also die Frage zurück, wie es denn möglich sei, daß die Spekulation durch bloße Entfaltung der Idee die Begriffe der Natur und Geisteswelt hervorbringe oder entdecke?

In Hegel's Phänomenologie (S. 605) lesen wir die Stelle: „Es muß aus diesem Grunde gesagt werden, daß Nichts gewußt wird, was nicht in der Erfahrung ist, oder wie dasselbe auch ausgedrückt wird, was nicht als gefühlte Wahrheit, als innerlich geoffenbartes Ewiges, als geglaubtes Heiliges — oder welche Ausdrücke sonst gebraucht werden — vorhanden ist. Denn die Erfahrung ist eben dies, daß der Inhalt — und er ist der Geist — an sich, Substanz, und also Gegenstand des Bewußtseins ist. Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das Werden seiner zu dem, was er an sich ist, und erst als dies in sich reflektirende Werden ist er an sich in Wahrheit der Geist. Er ist an sich die Bewegung, die das Erkennen ist — die Verwandlung jenes Ansichs in das Fürsich, der Substanz in das

Subjekt, des Gegenstandes des Bewußtseins in Gegenstand des Selbstbewußtseins, d. h. in eben so sehr aufgehobenen Gegenstand, oder in den Begriff. Sie ist der in sich zurückkehrende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt, und ihn nur im Ende erreicht.“ Der Sinn ist: Der Geist ist an sich noch nicht denkender Geist, er ist Bewußtsein. Das Bewußtsein aber hat die ganze Erfahrungswelt zu seinem Gegenstande, und so ist, indem es zum Denken sich entwickelt, die Erfahrung die Voraussetzung des Denkens. Man weiß nur, was man in seinem Bewußtsein, innerlich, erfahren hat. Dies mag vom phänomenologen Standpunkte aus richtig sein; es ist aber dann nur die früher besprochene pädagogische Forderung der Erfahrung als Voraussetzung des beginnenden Denkens, des Denkenlernens, des „subjektiven Anfanges“ der Spekulation, worüber das Nöthige bereits gesagt ist. Indessen liegt noch ein anderer Gedanke in der citirten Stelle: Die Gegenstände des Bewußtseins sammt dem Bewußtsein sind selbst der Geist, das Denken, nur auf niedrigeren Stufen; und so hat das Denken die ganze Erfahrung in sich, und kann sie daher auch wieder rein aus sich entwickeln. Wäre die Prämisse bewiesen, so wäre es allerdings auch der Schlußsatz; jetzt aber ist Nichts weiter damit gesagt, als: Weil die ganze Hegelsche Philosophie richtig ist, so ist auch das Hegelsche reine Denken möglich, oder genauer: Wenn wirklich in der logischen Idee alle Erfahrungsbegriffe enthalten sind, und deshalb daraus abgeleitet werden können, so — können sie daraus abgeleitet werden. Eine unbezweifelbare Wahrheit, nur bringt sie nicht weiter. Wir haben damit höchstens die bekannte Berufung auf die dialektische Methode als eine in den Hegelschen Werken vollbrachte Thatsache, der aber leider! die Anerkennung nicht gezollt werden will. — Die obige Stelle hatte H. Pr. R. wahrscheinlich im Auge, als er (S. 383) schrieb: „Und doch ist, wenn unter Empirie das Wissen des Wirklichen verstanden wird, Spekulation sogar die tiefste Selsterfahrung, und Hegel hat dies gesagt.“ Das Wirkliche ist nämlich, wie bekannt, das Vernünftige, die Begriffe der Dinge. Denselben Sinn scheinen die Worte der nächsten Seite zu haben, daß „die Natur die Gefälligkeit gehabt habe, sich dem Denkenden zu inkorporiren.“

Diese zwei verstreuten Gedankensplitter sind Alles, was H. Pr. R. zur Lösung jener wichtigen Frage beibringt.

Da es sich hier um die Sache, nicht um diesen oder jenen ihrer Verfechter handelt, so wollen wir sehen, welche Gründe von einem Anderen neuerlich ins Treffen geführt worden sind, der besondere ernste Veranlassung hatte, sich über diesen Gegenstand auszusprechen. Gabler (die Hegelsche Philosophie S. 207) setzt ebenfalls der äußeren Erfahrung, welcher die Spekulation zunächst nicht bedarf, eine innere in dem oben bemerkten Sinne entgegen, und er findet (S. 15) in dieser Beziehung sogar eine Verwandtschaft der Spekulation mit der Mystik. Er sagt auch (S. 11): „Die Möglichkeit davon (vom reinen Denken) liegt darin, daß der ursprüngliche Inhalt als der ewigen Vernunft selbst oder des Logos mit seiner Form seiner Möglichkeit nach schon in unserem Geiste enthalten ist, unsere eigene innerste Wahrheit begründet, und daher unser logisches, reines und freies Denken mit ihm in Inhalt und Form coincidirt, und wie seine Offenbarung hat, so darin auch erst zu seiner eigenen innersten Wahrheit kömmt, in welcher es auch erst wahrhaft frei wird." Und weiter (S. 15): „Das feststehende Princip aber ist, von dieser Seite her aufgefaßt und ausgesprochen, daß wir die zu erkennende ursprüngliche Wahrheit schon in uns haben, und nur das Unsrige gehörig zu thun brauchen, um sie auch in uns in der ihr zukommenden Form und Bestimmtheit zu finden." Wir empfangen also wieder und wieder die oben bei Hegel gefundene Versicherung, die Ableitung aller in Rede stehenden Begriffe aus der reinen Vernunft sei möglich, weil, was eben zu beweisen wäre, jene in dieser liegen. H. Pr. Gabler hält es selbst für nöthig, den Gegenstand auch noch von einer anderen Seite zu betrachten. Er sagt (S. 19): „Was sollte auch, von einer andern Seite betrachtet, der Möglichkeit einer solchen totalen Vernunfterkenntniß hinderlich in den Weg treten? Werden wir doch oft genug durch Dichter und Nichtdichter, ja durch unsere heilige Religion selbst, an unser Inneres gewiesen; da sollen wir's suchen und finden, was ewig befriedigt, da das Unvergängliche und Unendliche, die Wahrheit selbst, und Alles, was ewiges Leben und Heil verheißt, zu erringen trachten, und dem innersten Zeugnisse

des Geistes lauschen.“ Was uns aber Dichter und Religion in unserem Inneren suchen heißen, sind nicht die Kategorieen, nicht die Begriffe des Chemismus und Magnetismus, der Menschenraçen, oder des kategorischen Schlusses. Er fährt fort: „Auch haben wir ja zur Auszeichnung vor den geringeren Creaturen die Gottesgabe der Vernunft, welche selbst, oder deren Abbild, der Welt und den natürlichen Dingen nur inwohnt, ohne daß sie auch von ihr wissen, so empfangen, daß auch das Denken und Wissen dabei ist, und sollen damit sogar zu einem Ebenbilde Gottes geschaffen sein. Was ist dann natürlicher und selbst vernünftiger, als daß das uns verliehene Denken sich nicht bloß auf die Vernunft außer uns, sondern auch auf die in uns richtet, und ihr völlig auf den Grund zu kommen sucht, worüber wir in uns, denken wir, ja noch leichter, als außer uns, sollten Meister werden können.“ Gewiß! ob aber durch reines Denken im Hegelschen Sinne, bleibt dadurch völlig unentschieden. Dies scheint H. Pr. Gabler wohl zu fühlen, denn er sucht die vermißte Entscheidung, und damit auch die Lösung der obigen Tautologie in folgendem Satze (S. 195) zu geben: „Um zu erfahren, ob irgend ein behaupteter Satz stichhaltig sei, braucht man ihn bloß in seiner unbedingten Allgemeinheit zu nehmen. Die Frage ist: Was heißt Denken als Denken? Wird nun behauptet, das Denken bedürfe für seinen Inhalt schlechthin der Anschauung, und sei ohne diese leer und unmöglich, so muß die Natur des Denkens dies an und für sich so mit sich bringen. Nun besagt aber der Satz weiter: Das Denken, wenn auch für sich etwas Ideelles, bedarf gleichwohl des Materiellen, und empfängt nur von der Materie seinen Inhalt. Liegt dies nun wirklich und schlechthin in der Natur des Denkens, so ist dies auch bei Gott so, der ohne die Materie keinen Inhalt seines Denkens haben würde.“ Darauf aber hat Trendelenburg (die logische Frage in Hegel's System S. 43) treffend erwidert: „Wer die lange Untersuchung des menschlichen Denkens nicht gehen mag, thut den kurzen Sprung ins göttliche Denken hinein, und weiß darin nun besser Bescheid, als im eigenen Ich. Ist er dann Prophet oder Philosoph, Theosoph oder Logiker? Vielleicht in diesen Partien keines von beiden, denn zum ersten gehört

Begeisterung, zum zweiten Strenge. Aber man gibt sich den Schein metaphysischer Tiefe, wenn man mit dem göttlichen Denken leichter verkehrt, als mit der nächsten einzelnsten Erscheinung, zu deren Verständniß man erst die ganze Physik studiren muß." Doch H. Pr. Gabler hat immer noch einen Grund für seine Behauptung in Bereitschaft. Er sagt (S. 158): „Mit der bloßen Behauptung der „Unmöglichkeit" einer solchen Erkenntniß wird man dabei um so weniger ausreichen, je mehr die Gründe, aus denen diese Unmöglichkeit behauptet wird, ebenfalls Nichts weiter, als bloße Behauptungen und Versicherungen sind, denen sich die entgegengesetzten mit vollkommen gleichem Rechte gegenüberstellen lassen." Ein alter Spruch aber sagt: Qui affirmat, probet. Der bloßen Versicherung von der Möglichkeit des reinen Denkens gegenüber ist die bloße Läugnung, welche den Beweis für das Behauptete fordert, nicht gleichberechtigt; sie vernichtet jene, und besteht fort, bis der Beweis geführt ist. So hat man es wenigstens bisher in den Wissenschaften gehalten, und so mußte es geschehn, wollte man nicht den Narren in offenen Vortheil gegen den Klugen setzen. Die Berufung auf einen höheren Standpunkt kann nicht helfen, denn die Berechtigung des Standpunktes ist eben darzuthun. Auch haben die Gegner des reinen Denkens sich nicht auf einen einfachen Widerspruch beschränkt; sie haben das in letzter Instanz behauptete Faktum des reinen Denkens der Hegelschen Philosophie faktisch widerlegt, und andere Beweise lassen sich sowohl aus der psychologischen Natur des Denkens, als aus dem logischen Verhältniß des konkreten Begriffes zum abstrakten führen. Den letzteren glaube ich gegeben zu haben; eine Widerlegung hat H. Pr. Rosenkranz, wie wir oben gesehen, nicht versucht.

Hat denn aber H. Pr. R. selbst eine deutliche Vorstellung von dem, was er das reine Denken nennt? Die Frage läßt sich zunächst bestimmter so stellen: Getraut sich H. Pr. R. die Begriffe des rhomboedrischen Kalkspathes, der tussilago furfura, des Pferdes, der Neigung eines Menschen zu französischen Weinen, aus der Nothwendigkeit der Idee zu entwickeln? „Das Denken," so sagt er (S. 250) „hat so wenig einen sinnlichen Inhalt, als eine sinnliche oder halbsinnliche Form; sein Inhalt ist eben so allgemein,

als seine Form einfach.“ Und (S. 252): „Das Anschauen ist das ursprüngliche Erfassen des Inhalts in seiner kompakten Unmittelbarkeit; das Denken hat denselben Inhalt, aber gereinigt von aller adhärirenden Zufälligkeit des Anschauens in seiner an und für sich bestimmten Allgemeinheit.“ Erdmann erklärt das Denken für ein Verallgemeinern, das reine Denken aber für ein Verallgemeinern mit Abstraktion von allem Gegenständlichen. Mit dem Allgemeinen also hat es die Spekulation zu thun; zwar nicht mit dem abstrakten, sondern mit dem konkreten Allgemeinen. Eine Allgemeinheit, obwohl schon eine sehr konkrete, ist aber gewiß auch der Begriff des Pferdes, des Vergnügens an einem bestimmten Kartenspiel. Die Naturgeschichte kennt Arten, Gattungen, Ordnungen, Klassen, Reiche u. dgl., lauter mehr oder weniger konkrete Allgemeinheiten. Wie weit vermag nun die Spekulation in dieser Reihe herabzusteigen? Ohne Zweifel bis dahin, wo der Begriff endet, und das Undenkbare, die Empfindung, beginnt. Wo aber ist dies der Fall? Beim Pferde, oder beim Einhufer, oder beim Säugethiere, oder beim Thiere, oder beim Organismus? Eine genaue Antwort auf diese Frage muß zu geben wissen, wer die Natur des reinen Denkens klar gefaßt zu haben glaubt. Wenn die Spekulation sich in den obersten Allgemeinheiten hält, so hat sie die Naturdinge und die Geisteszustände in ihrer Mannigfaltigkeit nicht erkannt; läßt sie sich zu dem Untergeordneten herab, so mag sie sehen, wo ihre Reinheit bleibt. Doch H. Pr. R. weiß wahrscheinlich auch, wie Gabler, von der innern Vernunft mehr, als von der äußern. Nun charakterisiren sich alle Geisteszustände im Unterschiede von bloßen Naturzuständen dadurch, daß sie ein Vorstellen sind, oder daß ein Vorstellen bei ihnen wesentlich vorkommt; das Wort Vorstellen in seiner weitesten Bedeutung genommen. Was aber das Vorstellen sei, läßt sich eben so wenig sagen, als was z. B. die grüne Farbe; man muß diese, wie jenes aus der Erfahrung kennen, d. i. sie sind Inhalt der unmittelbaren Empfindung. Da nun kein Seelenzustand sich begreiflich machen läßt, ohne Zurückgehn auf das Vorstellen, so schließt der Begriff eines jeden Geistesmomentes, ja der Begriff des Geistes selbst, als des Denkens, eine Empfindung als seinen

Inhalt in sich. Dennoch hat H. Pr. R. eine ganz spekulative Psychologie aufgestellt, und dadurch faktisch gezeigt, daß er nicht weiß, wo das reine Denken beginnt, und wo es aufhört. Es ist hiemit zugleich dargethan, daß eine scheinbar höchste Allgemeinheit eine Empfindung zum Inhalt habe, und nicht etwa als aufgehobene negirte, und dasselbe könnte man ohne Schwierigkeit von den Begriffen des Chemismus, des Organismus u. s. w. beweisen.

Noch andere Schwierigkeiten bei diesem reinen Denken sind bereits bekannt genug. Daß der Begriff des Organismus sich dialektisch „entdecken" lasse, stellt H. Pr. R. nicht in Abrede. Nach den Hoffnungen aber zu schließen, welche er für die Weiterentwicklung der speciellen Formen des praktischen Geistes nährt, verzweifelt er gewiß auch nicht daran, daß man künftig auch die verschiedenen Formen der Organismen noch dialektisch auffinden, ihre Begriffe entdecken werde. Jeder Begriff aber enthält, wie wir wissen, das Sein als aufgehoben in sich; es ist nach Hegel das Wenigste, was man von ihm sagen kann, daß er ist. Die Spekulation eröffnet uns also eine Welt von Seiendem. Aber die Pflanzen, welche ich in meinem Herbarium aufbewahre, haben ein anderes Sein, als der Begriff des Organismus, oder der Pflanze überhaupt. Sie haben ein solches, von dem wir nur durch die Empfindung, durch das Unvernünftige, der Spekulation nicht Zugängliche wissen. Es bleibt uns jedoch unbenommen, die Spekulation mit der Erfahrung so in Verbindung zu setzen, daß wir nun erkennen, das spekulativ Gewußte sei eigentlich die Wahrheit des durch die Erfahrung Gegebenen, das Seiende der Spekulation sei auch das wahrhaft Seiende der Erfahrungsdinge. Doch wie soll die Verbindung dieser beiden Welten zu Stande kommen? Durch die Empfindung? Sie weiß nichts vom Denken. Durch das Denken? Es weiß nichts von den einzelnen Empfindungen, wie könnte es die richtige Verbindung herstellen? Beide bleiben außer einander, das Sein der Spekulation bleibt ein Gedankensein, welches mit dem Sein des Wirklichen im wahren Sinne dieses Wortes Nichts gemein hat. Gabler lehrt sehr richtig, das Sein sei eben auch nur ein Gedanke, doch einerseits vermengt und verwechselt er, wie seine ganze Schule, die wesentlich verschiedenen Gedanken des Seins

und des Seienden fortwährend mit einander, obgleich das Seiende zwar gedacht werden kann, aber doch Nichts weniger, als ein Gedanke ist; andererseits ist auch der Gedanke desjenigen Seins, welches jeder Begriff involvirt, ein anderer, als der Gedanke des Seins, das ich von einem vor mir stehenden Menschen behaupten muß. Trendelenburg hatte ihm eingewandt, ein reines Denken sei nothwendig schöpferisch, und ein solches finde sich beim Menschen nicht. Er tritt mit der Unterscheidung des menschlichen und göttlichen Denkens entgegen als eines nachdenkenden und vordenkenden, eines reproduzirenden und produzirenden. Wie schloß er aber selbst? Denken ist Denken; das göttliche Denken ist ein reines Denken, also auch das menschliche. Dies läßt sich wenden: Denken ist Denken; das göttliche Denken ist produzirend, also auch das menschliche. In der That, wenn nur die immanente nothwendige Entwicklung der Idee Denken ist, wodurch könnten wahres menschliches und göttliches Denken unterschieden sein? Noch mehr: es läßt sich leicht zeigen, daß, will er konsequent sein, Gabler selbst Gottes schöpferisches Denken wieder aufgeben muß. Er sagt (S. 167): „Der Geist ist es selbst, der in der Form des Seins oder der Gegenständlichkeit, als des Gedachten, seine schöpferischen Gedanken als seine Produktionen sich vorführt, und in der unendlichen Fülle und Mannigfaltigkeit der Natur sich das Schauspiel der Entfaltung seiner eignen unendlichen Größe und Herrlichkeit gibt. Nur Er, nur sein schöpferisches Denken hat eine Welt hervorzubringen vermocht, nur sein Denken ist es, was sie fortwährend schafft und erhält.“ Er sagt aber auch (S. 195 u. w.): „Die Frage ist: was heißt Denken als Denken? Wird nun behauptet, das Denken bedürfe für seinen Inhalt schlechthin der Anschauung, und sei ohne diese leer und unmöglich, so muß die Natur des Denkens dies an und für sich so mit sich bringen. Nun besagt aber der Satz weiter: Das Denken, wenn auch für sich etwas Ideelles, bedarf gleichwohl des Materiellen, und empfängt nur von der Materie seinen Inhalt. Liegt dies nun wirklich und schlechthin in der Natur des Denkens, so ist es auch bei Gott so, der ohne die Materie keinen Inhalt seines Denkens haben würde. Nun aber läßt Gott nicht bloß die Materie

erst werden, sondern wenn im göttlichen Denken die geringste materielle Concretion enthalten wäre, so wäre es eben damit kein absolutes Denken mehr; es enthielte dann Festigkeiten und Dunkelheiten in sich, dergleichen für uns im bloß formalen Denken und im Vorstellen die noch nicht in den Gedanken aufgelösten Körperlichkeiten sind." Die Empfindung, für jedes Denken unzugänglich, ist es auch für das göttliche; sie würde Festigkeiten und Dunkelheiten in ihm bilden. Wenn dies, wie ist es doch möglich, daß Gottes Denken in der unendlichen Fülle und Mannigfaltigkeit der Natur sich entfalte? Wie kann Gott das Sein der Empfindung, das Materielle schaffen, denkend es entwickeln, wenn es nicht im Denken ist? Wie es erhalten, wenn er es nicht zu denken vermag? Hier herrscht Verwirrung auf allen Seiten. Sie spricht sich auch in der Bemerkung aus, daß die Einwendungen gegen das reine Denken doch nur das Woher der Begriffe treffen, worin fast ein Aufgeben des reinen Denkens zu liegen scheint, so wie ferner in dem Schwanken, mit welchem das Sein bald, wie wir bisher gesehen, völlig in das Denken verflüchtigt wird, und in ihm aufgelöst verschwimmt, bald wieder ihm in trennendem Gegensatze gegenübergestellt wird. So lesen wir (S. 107), die Selbstbewegung des Gedankens sei nicht die Selbsterzeugung des Seins, sondern die Selbstwiedererzeugung des Gedankens des Seins; die Stadien des Begriffes seien nicht Stufen des Seins, sondern Stufen des Gedankens; und (S. 166): Ohne das Sein, d. h. das vom Denken unterschiedene und selbst nicht-denkende Gegenständliche oder Andere überhaupt, gäbe es auch Nichts für uns, und mithin kein Wissen von irgend Etwas. Erdmann (Logik und Metaphysik 2. Ausg. S. 17) erklärt das Sein, mit dem er die Logik beginnt, für den Infinitiv der Kopula: Ist. Damit hat er, wie es Kommentatoren zuweilen widerfährt, zwei Grundgedanken des Meisters verdorben. Denn er hat die Voraussetzungslosigkeit aufgehoben, da eine Kopula nicht denkbar ist ohne Kopulirtes; er hat aber auch einen Begriff des Seins, der für die absolute Unmittelbarkeit der Erfahrungswelt, welche auf ihm ruhen soll, ganz bedeutungslos ist.

Kräftige Naturen, wie L. Feuerbach, haben sich durch das

luftige Spinnengewebe eines flatternden, von der Wirklichkeit losgerissenen reinen Denkens auf die Dauer nicht halten lassen. In seiner neuesten, schon erwähnten Schrift sagt er (S. 43): „Ein vom Denken nicht unterschiedenes Sein, ein Sein, das nur ein Prädikat oder eine Bestimmung der Vernunft ist, das ist nur ein gedachtes, abstraktes Sein, in Wahrheit aber kein Sein. Die Identität von Denken und Sein drückt daher nur die Identität des Denkens mit sich selbst aus, das heißt: das absolute Denken kommt nicht von sich weg, nicht aus sich heraus zum Sein. Sein bleibt nur ein Jenseits. Die absolute Philosophie hat uns wohl das Jenseits der Theologie zum Diesseits gemacht, aber dafür hat sie uns das Diesseits der wirklichen Welt zum Jenseits gemacht;" und a. a. O. (S. 55): „Hegel ist ein sich im Denken überbietender Denker — er will das Ding selbst ergreifen, aber im Gedanken des Dings, außer dem Denken sein, aber im Denken selbst — daher die Schwierigkeit, den „konkreten" Begriff zu fassen." Wenn er nun, wie es scheint, sich in ein anderes ihm noch wenig klares Extrem, in einen derben Empirismus geworfen, so werden wenige Denker Lust haben, ihn zu begleiten; immer aber wird dadurch die Kraft ersichtlich, womit das Ungenügende der Hegelschen leeren Abstraktionen sich selbst vernichtet. — Für uns ergibt sich, daß eine Philosophie, welche alle Empfindung als ein Undenkbares von sich ausschließt, auch beim besten Willen ihrer Bearbeiter unfähig ist, die empirisch gegebenen geistigen Zustände in deutlichen Begriffen getreu aufzufassen.

Die erste der an sie gestellten Forderungen, getreue Auffassung und deutliche Beschreibung der in der inneren Erfahrung gegebenen Seelenzustände hat demnach Hn. Prs. R's. Psychologie nicht erfüllt, vielmehr als eine unberechtigte zurückgewiesen; sie hat aber ihr Thun nicht zu rechtfertigen vermocht, vielmehr sich in sich selbst unklar und schwankend erwiesen. Meine zweite Forderung betraf die Nachweisung der Ursachen und Gesetze, aus welchen und nach welchen die Seelenzustände und ihre Veränderungen entstehn. Die Naturwissenschaften, welche es mit der äußern Erfahrung zu thun haben, zerfallen bekanntlich in zwei Hauptgruppen;

die eine, die Naturgeschichte, beschäftigt sich mit der Auffassung, Beschreibung und geordneten Zusammenstellung des Gegebenen, die andere will die Ursachen und Gesetze der Veränderungen erforschen. Veränderlich aber ist alles Aeußere. Seitdem die Anatomie zur vergleichenden geworden, die Botanik auch den innern Bau der Pflanzen berücksichtigt, die Mineralogie der Geologie dienen muß, sind beide Gruppen, wie es sich geziemt, in enge Verbindung getreten. Nach Ursachen frägt jeder denkende Mensch, wo er Veränderungen sieht, und wo Ursachen, da sind auch Gesetze des Wirkens, der Veränderung. Man kann durch Induktion Gesetze kennen ohne die Ursachen, nicht aber umgekehrt eine genaue Kenntniß der Ursachen haben ohne die der Gesetze; denn das Gesetz ist nur die Art des Wirkens der Ursache. So fand Keppler die Gesetze der Planetenbewegung, und Newton erst die Gravitation als ihre Ursache, aus der sofort jene sammt den auch schon bekannten Gesetzen des Falles u. s. w. abgeleitet wurden. Selbst solche Gesetze konnte man ableiten, von denen man früher gar keine Ahnung gehabt hatte, und durch sie geleitet, entdeckte man bis dahin unbemerkt gebliebene Veränderungen am Himmel. Soll nun die Kenntniß unserer inneren Welt bestimmt sein, unvollkommener zu bleiben, als jene der Außenwelt, so daß wir uns dort mit der bloßen Auffassung und Beschreibung der Thatsachen begnügen, ihre Ursachen und Gesetze aber dahingestellt sein lassen? Das, sagte ich früher schon, würde der Wichtigkeit des Gegenstandes wenig entsprechen. Oder sind auf diesem Felde der Untersuchung die Ursachen und Gesetze für uns nicht erkennbar? Das müßte denn doch erst durch einen ernsten Versuch erprobt werden. Oder gibt es hier gar keine Ursachen und Gesetze? Eine so umfassende Ausnahme vom Kausalgesetze könnte leicht auch unser sämmtliches Wissen von der Außenwelt schwankend machen; jedenfalls müßte sie streng bewiesen werden. Welche Antwort gibt denn nun neuerlich H. Pr. R. auf diese Fragen, die ich seiner Aufmerksamkeit dringend empfohlen hatte? Ich weiß es nicht. Ob meine Leser aus seinen Aussagen, die ich nun anführe, seine Meinungen mit mehr Glück, als ich, ausfinden werden, das muß sich zeigen.

Nachdem wieder der Verstand, wie billig, tüchtig gescholten

worden, fährt H. Pr. R., da wo seine Widerlegung zuerst auf diese Fragen eingeht, (S. 372) so fort: „Statt solcher (dialektischer) Auflösungen (der Widersprüche), aus denen sogar neue Widersprüche sich entwickeln können — eine Penelopeische Arbeit nach Herrn Exner — verlangt der Verstand Erklärungen, d. h. das Angeben einer Bestimmtheit als Grund der Existenz einer andern so, daß beide Bestimmtheiten einander an sich fremd bleiben. Blieben sie dies nicht, höbe sich ihr Außereinandersein auf, so wäre ja das schon ein spekulatives Unglück. Besonders wichtig sind aber dem Verstand seine Gesetze, d. h. abstrakte, an sich unbewegte Allgemeinheiten, auf die er sich überall beruft, wo er nichts zu begreifen vermag. Kann er nur auf ein von ihm dekretirtes Gesetz sich steifen, so glaubt er die Wissenschaft gerettet. Eine Kritik seiner Gesetze ist ihm daher ein Attentat gegen die Wissenschaft selbst. Gehen ihm einmal die Gesetze aus, so hilft er sich dadurch, daß er wenigstes welche vermuthet. Er spricht dann mit bescheidenem Hochmuth von der Wahrscheinlichkeit eines noch verborgenen Gesetzes." Also keine Ursachen, sondern Dialektik! Keine Gesetze, nur Dialektik! Uebrigens denkt H. Pr. R. von den Verstandesmenschen noch viel zu gut, wenn er meint, sie vermutheten bloß Gesetze da, wo sie dieselben noch nicht gefunden; sie sind so beschränkt, dieselben mit aller möglichen Zuversicht vorauszusetzen. Er denkt aber doch auch wieder gar zu schlecht von ihnen, wenn er glaubt, eine Kritik ihrer Gesetze würden sie ganz übel nehmen. Er gebe doch nur eine Kritik der Lichttheorie, wie sie Fresnel entwickelt hat; sie wird gewiß geduldet werden, und er hat überdies Gelegenheit, zu zeigen, wie viel er von dem Gegenstande, über den er hier abspricht, versteht.

S. 390 beginnt ein Abschnitt, der die Ueberschrift trägt: Die Erklärung und das Wie. Hier also werden wir wohl genau erfahren, was H. Pr. R. über den in Rede stehenden Gegenstand denkt. Er fängt an: „Eine Lieblingswendung Herrn Exner's ist die Beschwerde, das Wie einer Bestimmung, die Erklärung eines Zustandes zu vermissen. Nach meiner Meinung fällt das Wie mit dem Begriffe der Sache zusammen. Hinter diesem noch wieder etwas Anderes suchen, heißt Wasser ins Meer tragen.

Hegel ist sogar der Meinung, daß die Beschäftigung mit dem Wie ein Mittel sei, dem Begreifen auszuweichen, sagt aber doch an einem anderen Ort, daß man unter dem Wie eigentlich die Art verstehe." Ich darf mich billig wundern, daß H. Pr. R. hier noch nicht weiß, wovon eigentlich die Rede ist; ich hatte doch (S. 3, 55) deutlich genug gesagt, daß mit der Frage, wie ein gewisser Zustand entstehe, gemeint sei, durch welche Ursachen und nach welchen Gesetzen. Nach einer kleinen Abschweifung, in welcher H. Pr. R. versichert, daß seine Beschreibungen weit besser seien, als die anderer Psychologen, besinnt er sich jedoch und sagt: „Unter Erklärung wird oft auch die Angabe der zufälligen Causalverbindung verstanden, worin Etwas steht, oder stehen kann. Da aber Alles nach sehr verschiedenen Seiten hin Ursache zu sein vermag, so wird durch eine solche Angabe der Begriff selbst nicht sowohl seinem Mittelpunkt nach erfaßt, als nach dem Umfang erläutert, in den er sich auslegen kann." Somit hat die Kategorie der Ursachlichkeit doch auch eine Anwendbarkeit auf die Geistesmomente; denn wenn Alles Ursache sein kann, so können gewiß auch sie es. Allein, so vernehmen wir, sie ist ganz unbedeutend; es ist viel zu geringfügig für eine Wissenschaft, den Umfang, in welchem die Begriffe, die sie behandelt, sich auslegen können, genauer zu untersuchen. H. Pr. R. tadelt mich hierauf wegen der Frage, wie denn bestimmte psychische Verschiedenheiten, z. B. die Idiosynkrasie, aus physischen hervorgehn können, und fährt fort: „Darauf habe ich freilich nur die allgemeine Antwort, daß an und für sich Natur und Geist in ihrem Unterschiede von einander Eines sind. Sie werden nur, was sie sind. Sie sind nicht dasselbe, aber in ihrem Unterschiede sind sie, ohne Dazwischenkunft eines Dritten, identisch. Die mannigfaltigen Differenzen, welche sich hieraus ergeben, hat bei Hegel die anthropologische Abtheilung der Psychologie zum Gegenstand. Wie Natur und Geist im Geiste Eines sein können, insofern das Wie eine außer der Natur, außer dem Geist gelegene Causalität bedeuten soll, ist eine eben so unbeantwortliche Frage, als jede ähnliche, wie die Erde in einer Sekunde vier Meilen durchfliegen, wie die grüne Farbe grün, wie der Raum schrankenlos sein könne u. s. f.

u. s. f." In Bezug auf jene Seelenzustände also, welche man gewöhnlich aus leiblichen Ursachen ableitet, und die H. Pr. R. selbst durch den Leib vermittelt nennt, wird jede Causalverbindung wieder rund abgewiesen; sie fallen der Dialektik als Opfer anheim. Und wer hatte denn eine außer der Natur, außer dem Geiste liegende Causalität gefordert? Will übrigens H. Pr. R. sich nur an das erinnern, was er ohne Zweifel von Fresnel's Lichttheorie kennt, so wird er, wenn auch noch nicht ganz, doch schon zum Theile wissen, wie die grüne Farbe grün und nicht gelb, und umgekehrt die gelbe Farbe gelb und nicht grün sein könne. Vielleicht lernt er auch noch eine Metaphysik kennen, die ihm sagt, wie der Raum schrankenlos sein könne, und dann, wenn noch etwas Physik dazu käme, wäre es sogar nicht unmöglich, daß selbst die Frage, wie die Erde in einer Sekunde vier Meilen durchfliegen könne, ihm nicht mehr als eine absolut unbeantwortliche erschiene. Wie wird doch das absolute Wissen hier plötzlich so scheu! Fast könnte es scheinen, als wäre „jene Blasirtheit der perennirenden Verwunderung, welche den leichten Panegyrikus des Anstaunens an die Stelle der schweren Arbeit der Erkenntniß setzt," von den abstrakten Verstandesmenschen ab- und über die spekulativ Vernünftigen gekommtn. — Doch H. Pr. R. macht sogleich wieder einen Ausfall auf den Dualismus des abstrakten Verstandes, und fährt dann fort: „Was die Idiosynkrasie sei, habe ich deutlich genug gesagt. Sie ist der äußerste Ausläufer der natürlichen Individualität des Geistes, die exklusivste Eigenheit der Singularität. Sie ist, wie sich von selbst versteht, in dem Einzelnen vermittelt. Ich gebe solche Vermittelungen zum Ueberfluß ausdrücklich an; ich erinnere an das Anerben, an Krankheiten u. s. f. Allein ich mache auch bemerklich, daß in concreto die ursprüngliche Genesis einer Idiosynkrasie oft gar nicht nachgewiesen werden kann. Das Individuum, dem sie inhärirt, hat die Entstehung solchen Eigensinnes seiner Empfindung nicht bei sich beobachtet, und noch mehr ist es der Fall, daß Andere ihn nur in seiner fertigen Existenz wahrnehmen. Hier sage ich nun, daß unser psychischer Rapport potentia et actu einen weiteren Umfang habe, als wir gewöhnlich annehmen. Wenn Jemand einmal Arsenik genossen hat,

und fast daran gestorben wäre, so ist sehr begreiflich, daß schon der Name Arsenik ihm späterhin Krämpfe zu erregen vermag. Weshalb aber Jemand beim Mondschein weinen muß, oder vom Anblick eines rothhaarigen Menschen sich beklommen fühlt, oder durch den Geruch einer Wanze ohnmächtig gemacht wird u. dgl., das läßt sich nicht sofort erklären, wie man es zu betiteln liebt, obschon an dem Vorhandensein der Gründe nicht zu zweifeln ist. Die Existenz an sich ist nothwendig, erscheint aber für viele Fälle wegen Unkenntniß der Vermittelung als zufällig." „Ich möchte nun wohl wissen," fährt er kurz darauf fort, „was in dieser Darlegung so Unbefriedigendes sein soll." Darauf schließt er das Kapitel mit den Worten: „Bis dahin war es in der Ordnung, daß die Wissenschaft der Psychologie den Begriff der Sache angab; die Untersuchung der konkreten Existenz derselben, die Bestimmung seines Werthes für die leibliche und geistige Wohlfahrt des Menschen, und gar die Angabe besonderer Mittel zu seiner Veränderung gehören eben der Hygiene, der Orthobiotik einerseits, der Askese, der Pädagogik andererseits." Wir haben also plötzlich wieder Gründe, im Körper liegende Gründe für das Dasein einer Idiosynkrasie. Sind diese Gründe nun Ursachen, oder ist die Idiosynkrasie nur die dialektische Negation der Körperabnormität? Die Leser mögen selbst urtheilen; ich habe die Antwort nicht mit Bestimmtheit auszufinden vermocht. — H. Pr. R. fragt, was in dieser Darstellung Ungenügendes sei? Was die Idiosynkrasie sei, meint er, deutlich genug gesagt zu haben. Sie ist ihm nämlich die unmittelbare Einheit, oder der unmittelbare Widerspruch, oder die Indifferenz zwischen dem Individuum und der Objektivität, als Sympathie, Antipathie und Apathie. Wem dies deutlich genug ist, und nicht eben so gut auf die angenehme, unangenehme und gleichgiltige Empfindung, und, Gott weiß, auf wie viele andere Seelenzustände zu passen scheint, den will ich nicht weiter behelligen. Allein es wird behauptet, die Idiosynkrasie entspringe aus den leiblichen Bestimmtheiten des Individuums, und zwar aus den einzelnen, wie die Anlagen aus den besonderen, die Temperamente aus den allgemeinen. Nun liegt es aber doch in der nothwendigen Selbst-

entwicklung des Begriffes, daß jedes Individuum seine einzelnen Bestimmtheiten habe, ohne die es ja kein Individuum wäre; wie kommt es aber doch, daß, wie (S. 55) zugestanden wird, nicht jedes Individuum Idiosynkrasien hat? Darüber wird Nichts gesagt. In welcher Körperbestimmtheit hat wohl die Beklommenheit, welche Jemand beim Anblick eines rothhaarigen Menschen fühlt, ihren Grund? Das, meint H. Pr. R., wisse er nicht; es läßt sich nicht sofort erklären. Wenn man ferner annehmen wollte, daß der Geist die Negation und Einheit des Geistes und der Natur sei, wie läßt sich denn begreifen, daß jene Beklommenheit die dialektische Negation der abnormen Anschwellung oder Bluterfüllung dieses Nervenknotens, oder worin sonst ihr leiblicher Grund liegen mag, sein könne? Das weiß er auch nicht. Er kann die Idiosynkrasie im Allgemeinen daraus erklären, daß „unser psychischer Rapport mit der Außenwelt lebendiger ist und weiter reichend, als wir mit unserer gewöhnlichen Erfahrung wissen;" das Einzelne geht ihn nichts an, es gehört der Hygiene. Wir Verstandesmenschen wissen über die Entstehung der Idiosynkrasie nicht viel mehr als Nichts, und genau eben so viel weiß, wie man sieht, H. Pr. R. Wenn er nun darin nichts wissenschaftlich Ungenügendes findet, so ist seine Genügsamkeit wirklich sehr groß.

Wo war es ferner bis dahin in der Ordnung, daß die Psychologie nur den Begriff der Sache gab, um die Ursachen und Gesetze ihres konkreten Daseins aber sich nicht kümmerte? Bei Spinoza und seinen Abkömmlingen ist es so, wir sehen es; die anderen Psychologen aber, von Aristoteles bis Beneke, haben, wenn die Geschichte nicht trügt, eine andere Ordnung stets wenigstens versucht und anerkannt. Sie hatten die praktischen Bedürfnisse des Pädagogen und Staatsmannes vielfach im Auge, und hofften, bei dem edelsten Geschäfte des Menschen, der Menschenbildung, hilfreich sein zu können. Denn der Erzieher will geistige Zustände seines Zöglings herbeiführen oder entfernen, und zu diesem Zweck muß er etwas thun, d. i. Mittel anwenden, welche zum Zwecke sich verhalten, wie Ursachen zu Wirkungen. Dazu aber ist ihm die Kenntniß nöthig, aus welchen Ursachen die geistigen Zustände hervorgehen, und diese Kenntniß sucht er beim

Psychologen. Wenn nun dieser zwar den Begriff der Sache, d. i. der Seelenzustände, hat, von den Ursachen und Gesetzen ihres Kommens und Verschwindens aber nichts weiß, so ist er für jene Zwecke eben unnütz. Man braucht die Wissenschaft keineswegs bloß nach dem Nutzen zu schätzen, und kann dennoch, ohne, wie H. Pr. R. in dem Abschnitte: Die Nutzlosigkeit der Hegelschen Psychologie, in leichtfertiger Laune ausführt, gemein zu werden, aufs angelegentlichste untersuchen, welchen Beistand die Psychologie bei der Lösung der großen Aufgabe unseres Geschlechtes zu leisten vermöge. Möchte kein Philosoph sich Schlimmeres nachzusagen haben, als daß er durch seine Wissenschaft eben nur der Menschheit genützt. Doch H. Pr. R. versichert (S. 394): „Ich habe aber den Uebergang der Psychologie in die Pädagogik, Moral und Politik in allen wichtigen Punkten angegeben, jedoch das Pädagogische, Moralische, Politische selbst niemals eintreten lassen, weil dadurch jene Ueberladung der Psychologie mit ihr fremden Stoffen entsteht, für welche eben diese anderen Wissenschaften da sind, deren es sonst gar nicht bedürfte." Wozu diese Vertheidigung, da Niemand ihn angeklagt? Nicht, daß er die Pädagogik in die Psychologie aufnehmen solle, wurde ihm zugemuthet, sondern daß seine Psychologie eine wissenschaftliche Grundlage für pädagogische Untersuchung und Behandlung abzugeben fähig sei. Es scheint aber fast eben so schwer zu sein, Hn. Pr. R. bei einer wissenschaftlichen Frage, als einen Quecksilbertropfen mit zwei Fingern festzuhalten. Er fährt fort: „Der Begriff der Sache selbst ist schon das Allernützlichste, auch für die Praxis." Somit scheint denn doch die Psychologie auch nützen zu können; doch ohne Einsicht in die Causalverhältnisse, wie kann sie es? Er antwortet sogleich: „Wer z. B. den Begriff des Gedächtnisses recht gründlich gefaßt hat, wird eben damit die Einsicht gewonnen haben, daß alle Kunstmittel seiner Pflege, die eine schlechte Pädagogik aufzählt, eben so überflüssige Manipulationen sind, als die in Zeitungen ausgepriesenen Elixire zur Beförderung des Haarwuchses auf Glatzen." So also lautet das Facit: Die Psychologie bringt der Pädagogik diesen Nutzen, daß sie derselben zeigt, sie könne ihr Nichts nützen. Dies ist wenigstens in Bezug auf Hegelsche Psychologie buchstäblich wahr.

Wenn das Gedächtniß in der absoluten Macht und Freiheit besteht, womit die Intelligenz mit den Begriffen Namen verbindet, welchen Sinn hätte bei einer solchen absoluten, über jeder Regel der Beschränkung stehenden Macht eine Regelung? Das Licht läßt sich nicht mit Fischernetzen fangen. Für die Hegelsche Philosophie gibt es keine Pädagogik, auch keine Politik, trotz manchen politischen Vorlesungen; diese Wissenschaften sind für sie unmöglich. Die Schule hat deshalb auch noch kein einziges, eigentlich pädagogisches Werk geliefert, und wird es niemals thun. Auf dem festen Boden der Praxis gewinnen die poetischen Wolken der Spekulation. Und noch mehr: Die Hegelsche Philosophie läßt nicht bloß keine Wissenschaft der Erziehung, sondern die Erziehung selbst nicht zu, weder des Einzelnen, noch eines Volkes. Denn alle die zahllosen Freiheiten, von denen es nach ihr im Menschengeiste wimmelt, schließen jede Einwirkung nach dem Causalgesetze völlig aus. Mag H. Pr. R. es für eine viel zu geringfügige Sache halten, auf seine eigene Erfahrung zu achten, die ihm wohl sagen würde, daß auch das Gedächtniß durch mancherlei Kunstgriffe unterstützt werden kann; mag seine Psychologie in ihrer Erhabenheit um die wissenschaftlichen Gründe dieser Erfahrung sich gar nicht kümmern: aber die gänzliche Nutzlosigkeit der Psychologie für die Pädagogik, und die Unmöglichkeit der Erziehung sind so ernste Dinge, daß, wo sie auf dem Spiele stehn, ein Mann von Kopf und Herz sich wohl anders dürfte vernehmen lassen, als in einigen hin- und herfahrenden Redensarten und im Tone einer gemeinen Lustigmacherei.

Da H. Pr. R. in dem bisher Besprochenen den Causalzusammenhang der Seelenzustände bald zu behaupten, bald auch wieder zu läugnen scheint, so müssen wir sehen, ob andere Stellen seiner Schrift eine bestimmtere Belehrung geben. Die zweite Ausgabe hat (S. 96) einen Zusatz erhalten, der, weil neu, gewiß auch besonders überlegt und durchdacht worden ist. Er lautet: „Jeder Inhalt kann bald an sich, bald in Bezug auf einen anderen stärker oder schwächer empfunden werden. Für die actuelle Existenz einer Empfindung ist der Grad der ihr unmittelbar vorangehenden nicht gleichgiltig. Man kann dies Verhältniß das mechanische

und statische nennen. Kluge Leute, Machiavellisten, Verführer berechnen den Moment, in welchem eine Empfindung das Maximum oder Minimum im Komplex mit andern Empfindungen erreicht haben muß. Aber auch Poeten thun dies.“ Da hätten wir denn eine Wechselwirkung der Vorstellungen mit aller Bestimmtheit behauptet, eine solche, durch welche eine gewisse Vorstellung oder Empfindung zu einer gewissen Zeit eine gewisse Stärke erreichen muß, d. i. welche festen Gesetzen unterliegt. Die Ausdrücke: mechanisches und statisches Verhältniß der Empfindungen, sind von Herbart entlehnt, jedoch hier in einer Weise angewandt, die bei einem Manne, welcher ohne Zweifel die ursprüngliche Bedeutung derselben aus den Naturwissenschaften genau kennt, nicht recht erklärlich ist. Ein anderer Zusatz sagt (S. 282): „Die Hegelsche Psychologie kann alle jene Formen zugeben, welche die Herbartsche für die Beschreibung des Spiels der Vorstellungen erfunden hat.“ Diese Formen sind aber bekanntlich Gesetze der Wechselwirkung der Vorstellungen, und somit wären wieder Causalzusammenhang der Vorstellungen und Gesetze ihres Wirkens anerkannt. S. 283 heißt es: „Welche Stärke eine Vorstellung für das Subjekt habe, ist durch das Interesse desselben bedingt, das zu verschiedenen Zeiten ein sehr verschiedenes sein kann, weshalb die Mechanik und Statik der Vorstellungen sich in einem konkreten Falle nur empirisch und approximativ vermuthen, nicht aber wissenschaftlich und, wie Verführer und Ueberredungskünstler sich oft schmeicheln, mit Unfehlbarkeit berechnen läßt.“ Dies ist sehr richtig, und weil das Interesse selbst ein Geistesmoment ist, so ist damit die Abhängigkeit eines geistigen Zustandes von dem andern, also ein Causalzusammenhang ausgesprochen. Aehnliches kommt an anderen Stellen vor. Dann aber lesen wir wieder: „Die Association hat keine Gesetze“ (S. 279); „das Ich ist das von allen seinen Vorstellungen freie, das über ihnen stehende“ (S. 282); „Die Intelligenz, als freie Subjektivität, schaltet über ihren Inhalt mit unbedingter Souveränität“ (S. 274); „Der Traum ist die Existenz des Geistes als Chaos“ (S. 119). Und vollends: „Im Traume verhalten sich die Anschauungen, Vorstellungen nur mechanisch und chemisch zu einander; ihre

Combination ist eine zufällige" (S. 218). Hier also herrscht wieder Ursach- und Gesetzlosigkeit, und zuletzt gehen Mechanismus und Zufall, Gesetz und Gesetzlosigkeit sogar freundlich Hand in Hand. Wenn man dies liest, so ist einem, als ob man in einen Bienenstock hineinhorchte. Es summen da die verschiedensten Stimmen durch einander, von Melodie oder Harmonie aber hört man nichts. Es ist offenbar, daß H. Pr. R. bei der Entscheidung der Frage, ob die Geisteszustände dem Causalverhältnisse, und damit auch Gesetzen unterliegen, sich gescheut hat, von „der Schärfe seines Urtheils" Gebrauch zu machen; er besorgte wohl, die Wissenschaft könnte Gefahr laufen, wenn er ein so fürchterliches Instrument in Thätigkeit setzte. Und doch ist diese Frage so wichtig, daß von ihrer Entscheidung Inhalt und Form und Werth der Psychologie abhängen, mehr vielleicht, als von irgend einer anderen, die da aufgeworfen werden könnte.

Konsequenz in der Inkonsequenz kann man jedoch der Psychologie des Hn. Prs. R. nicht absprechen; denn eben so schwankend, wie seine Theorie, ist seine Praxis in der erwähnten Frage. Bald nämlich stellt er einzelne geistige Zustände dar, ohne jede Rücksicht auf ihre Ursachen, bald geht er auf diese ein. Aber auch in dem letzten Falle ist er insofern konsequent, daß er nicht ein einziges Mal eine wissenschaftlich genaue Ableitung gibt. Die Beweise hiefür sind im ersten Hefte meiner Kritik im Ueberflusse beigebracht, und sie lassen sich nach Belieben vermehren. So ist es gewiß kein Versuch, die Entstehung des sogenannten Gemeinbildes aus seinen Ursachen zu erklären, wenn in dem neuen Zusatze (S. 275) gesagt wird: „Das Bild hat durch seine Existenz im Geist sogleich die Allgemeinheit, weil diese dem Geiste wesentlich ist." Statt der Ursachen haben wir da vielmehr wieder die absolute Freiheit des Geistes. Er fährt aber fort: „Die Allgemeinheit entsteht nicht erst allmälig durch Wiederholung derselben Anschauung, als ob z. B., um die Vorstellung Haus als abstraktes Schema zu besitzen, unter welches jedes Haus subsumirt werden kann, die Anschauung vieler Häuser vorangehen müßte." Woher denn aber die Verwunderung, womit ein Bauernjunge, der bisher nur Strohdächer oder Laubholz gesehen, und auch nur von solchem gehört, zum erstenmal ein

Kupferdach, Nadelholz, oder gar Palmen sieht? War sein bisheriges Schema von Haus oder Baum wirklich schon so beschaffen, daß jedes Haus und jeder Baum ohne Schwierigkeit darunter subsumirt werden könnten? Dies ist weder getreue Auffassung der Erfahrung, noch jene gewissenhafte Forschung, welche bisher geltende Ansichten nur nach reiflicher Prüfung und aus guten Gründen zu verwerfen sich erlaubt. — Da Jemand die für die psychologische Theorie des Denkens nicht unwichtige Frage aufwerfen könnte, wie es denn zugeht, daß der Geist die Vorstellungen, welche er besitzt, von einander unterscheidet, so darf auf die Stelle (S. 275) aufmerksam gemacht werden: „Das Subjekt unterscheidet nicht nur die Anschauung von der Vorstellung, sondern auch, in der einfachen Weite seiner Intelligenz, Vorstellung von Vorstellung.“ Diese einfache Weite der Intelligenz ist gewiß ein Prachtausdruck. Die Weite ist wohl jener unendliche Raum in der Intelligenz, der uns sonst schon vorgekommen; die einfache Weite ist etwas ganz Besonderes, ein Begriff, zu dem sich unsere Mathematiker mit ihrem zähen Verstande nicht leicht aufschwingen werden; das Ganze enthält aber offenbar nicht die Ursache jenes Unterscheidens, sondern den spekulativen Grund der absoluten Freiheit des Geistes. — Ueber die Entstehung der Zeichen wird (S. 295) gelehrt, die Phantasie gehe in ihrer Entwicklung allmählig von Rohheit in Schönheit, und von da in Ueberbildung, Maaßlosigkeit, phantastisches Träumen über, wodurch Inhalt und Form derselben sich trennen. „Jene Zertrennung des Inhalts und der Form bewirkt die Möglichkeit, daß die Phantasie einen Inhalt des Vorstellens, eine Anschauung als Form eines Inhalts setze, den sie der Anschauung gibt, der aber an sich nicht darin vorhanden ist. Die auf solche Weise durch die Vermittlung der freien Phantasie entstehende Anschauung ist das Zeichen.“ Hier also haben wir ein Eingehen auf Ursachen, aber welches! Wo hat die Entstehung der Zeichen gewartet, bis ein Volk alle Stadien der Kunst von dem Beginne bis zum Verfall durchgemacht? Und wieder, welche Auffassung der Erfahrung, wenn (S. 314) von unserer musikalischen Notenschrift in einem neuen Zusatze der zweiten Ausgabe versichert wird: „Diese

Zeichenschrift stellt weder einen symbolischen Reflex der Vorstellung, noch einen Laut dar, sondern ballt embryonisch ganze Vorstellungsmassen willkürlich in eine Anschauung zusammen." Ob H. Pr. R. wohl weiß, was eine Note unter dem Violinschlüssel auf der obersten Linie bedeute, und was wohl ein Musiker dazu sagen würde, wenn er hörte, diese Note balle embryonisch ganze Vorstellungsmassen willkürlich in eine Anschauung zusammen! Malern und Dichtern war bei den Alten Alles erlaubt; bei uns nehmen Philosophen dies Privilegium in Anspruch. Zu schlechten Denkern werden sie dadurch höchst wahrscheinlich; daß sie zugleich zu guten Dichtern würden, hat man trotz einigen Versuchen noch nicht gehört.

Die Hegelsche Psychologie enthält einen Abschnitt, in welchem entwickelt wird, daß und warum der Mensch die Außendinge in genauen Beschreibungen auffassen, und die Ursachen und Gesetze ihrer Veränderungen aufsuchen müsse; den Abschnitt nämlich, welcher vom wahrnehmenden und verständigen Bewußtsein handelt. Es ist dies jedoch, wie weiter behauptet wird, ein untergeordneter Standpunkt, weil auf ihm die Unterschiede in ihrem Verschiedensein und Gegensatze festgehalten werden, während auf dem höhern Standpunkte des vernünftigen Denkens sich zeigt, daß sie nicht absolut verschieden sind, und überhaupt Nichts wahrhaft ist, als der ewige Proceß des Uebergangs, worin die Momente der absoluten Idee begriffen sind. Welchen Sinn hat denn aber dieser Ausdruck: Ein untergeordneter Standpunkt? Die Kategorieen der Substanz, Ursache, Wechselwirkung, des Gesetzes gehen über in andere Kategorieen, doch dies thut jede Kategorie. Selbst die absolute Idee wird zu ihrem Anderssein, der Natur, und der absolute Geist setzt sich zum leeren Sein herab. Wäre ein Moment unwahr, weil es übergeht, so wären es alle, denn Nichts ist, als nur der Uebergang. Vielmehr muß mit Hn. Pr. R. (S. 401) gesagt werden: „An und für sich hat jedes Moment der Idee gleichen Werth." Ist ein Moment in sich reicher, als sein früheres, so beharrt es doch eben so wenig, und in dieser Beziehung, auf die es hier eben ankömmt, gibt es nur Früheres und Späteres, nicht Niedrigeres und Höheres. Der Philosoph aber muß die Momente der Kreisbewegung ohne partheiische Vorliebe

überschauen, und alle mit gleichem Interesse seiner Betrachtung unterziehen. Was nun die äußere Natur betrifft, so glaube ich nicht, daß H. Pr. R. geneigt wäre, ihr die Ursachen und Gesetze abzusprechen, nachdem auch er (S. 211—219) jenen Standpunkt des verständigen Bewußtseins entwickelt. Hegel nennt Keppler's und Galilei's Gesetze der Planetenbewegung und des Falles unsterbliche Entdeckungen, was er wohl nicht thun würde, wenn sie für den Philosophen von vornherein todt wären. Nun bilden aber die geistigen Zustände ein Gebiet innerer, wie die Außendinge der äußeren Erfahrung, und gerade für das Gebiet der Erfahrung hat H. Pr. R. seinen Standpunkt des verständigen Bewußtseins gebildet. Wie kann er doch im Widerspruch mit seiner eigenen Lehre behaupten, für die Geisteszustände gäbe es weder Ursachen noch Gesetze?

Gibt es aber im Gebiete des Erkennens irgendwo einen Standpunkt, auf welchem die Kategorieen von Ursache und Gesetz eine Gültigkeit haben, so muß auch er, wie jeder andere, wissenschaftlich ausgearbeitet werden. Wo soll dies nun geschehen, in oder außer der Philosophie? Erdmann (L. u. M. S. 69, 178) spricht sich dafür aus, daß es in Bezug auf die Gegenstände der äußeren Erfahrung in den Naturwissenschaften zu geschehen habe. Wenn H. Pr. R. dieser Ansicht beistimmt, so habe ich Nichts dagegen; nur dürfte er bei der genaueren Untersuchung des Verhältnisses der Naturwissenschaften zur Naturphilosophie auf die früher angedeuteten Schwierigkeiten stoßen, deren Lösung, ohne wesentliche Punkte des Systems aufzugeben, nicht leicht sein wird. Analog mit diesem Verfahren müßte dann derselbe Standpunkt rücksichtlich der Gegenstände der innern Erfahrung in einer empirischen Psychologie seine Bearbeitung finden, welche kein Theil der Philosophie wäre. Ich weiß nun nicht, wie H. Pr. R. über diesen Punkt denkt, zweifle jedoch, daß er den Philosophen rathen wird, diesen Theil der Wissenschaft vom Geiste, in dessen unbestrittenem Besitze sie bisher waren, fortan ganz aus ihren Händen zu geben. Es läßt sich aber nach Hn. Pr. R's. eigenem Urtheile keineswegs annehmen, daß diese empirische Psychologie, soweit sie die Ursachen und Gesetze der Seelenzustände aufzuzeigen hat, ihre Aufgabe bereits

genügend gelöst habe; daher sind wir berechtigt, an die Psychologen der Hegelschen Schule die Frage zu stellen, mit welchem Rechte sie einen Haupttheil der Wissenschaft vom Geiste, als ginge er sie gar nichts an, gänzlich vernachlässigen, ja ignoriren? Die Frage wird gewichtiger durch folgende Betrachtung. Kein Hegelianer wird behaupten, daß man die Naturphilosophie, welche die Schule gegenwärtig gibt, auch schon vor 500 Jahren eben so gut hätte aufstellen können, oder daß gegenwärtig ein Philosoph sie, so wie sie ist, hinzustellen vermöchte, der von Elektricität und Magnetismus, von Licht und Wärme, von Mechanik und Chemie empirisch nicht mehr wüßte, als etwa ein ganz ununterrichteter Landmann. Die Erfahrung hat gelehrt, wie leicht der Naturphilosoph sich lächerlich macht, wenn er die Belehrungen der Erfahrung verschmäht, und man ist wenigstens vorsichtiger geworden. Wenn nun die Nothwendigkeit anerkannt wird, in der Naturphilosophie sich auf ausgebildete Naturwissenschaften zu stützen, wird diese Nothwendigkeit nicht auch für die Geistesphilosophie, gegenüber jener von uns vorläufig sogenannten empirischen Psychologie, eintreten? Es ist nicht möglich, mit Gründen diese Frage zu verneinen, und wenn es bisher ohne Gründe, aber faktisch geschehen ist, so lag die Ursache darin, daß man über geistige Zustände leichter Worte machen, und dabei schwerer durch den Augenschein widerlegt werden kann, als bei der Handgreiflichkeit der Außenwelt. Dies war eben kein Vortheil für die Geistesphilosophie. Wenn aber das bezeichnete Verhältniß derselben zu jener Wissenschaft vom Geiste, welche auf dem sogenannten Standpunkte des verständigen Bewußtseins erwächst, d. i. welche nach den Gründen und Gesetzen der geistigen Gegenstände forscht, richtig ist, so hat die Hegelsche Psychologie eine doppelte schwere Vernachlässigung verschuldet. So stellt sich, wie mich dünkt, die Sache dar, wenn man sie von dem eigenen Standpunkte dieser Schule aus betrachtet.

Gesetzt, die Hegelsche Spekulation wäre vollkommen berechtigt, so müßte die Geistesphilosophie, den Standpunkt des verständigen Bewußtseins überschreitend, den Causalzusammenhang der geistigen Zustände, wie ihn die empirische Psychologie dargestellt hat, auflösen, und an seine Stelle die Dialektik des Begriffes setzen.

Ich habe die Darstellung der Zustände nach ihrem Causalzusammenhange, weil sie das Entstehen derselben zeigt, die genetische Methode genannt. Die Hegelsche Schule müßte also mit Entschiedenheit aussprechen, daß die dialektische Methode nicht die genetische sei, ja gar nicht sein könne. Indeß wäre immer noch eine größere und auch eine kleinere Abweichung beider Methoden von einander möglich. Die dialektische Methode läßt den Begriff des Geistesmomentes B hervorgehn aus dem Begriffe des Momentes A. Dabei gilt ihr A nicht als Ursache von B, denn über diese Kategorie ist sie hinaus; dennoch wäre es möglich, daß sie das B dialektisch aus demselben A sich entwickeln ließe, welches nach der genetischen Methode Ursache des B ist. Setzte sich nun dasselbe Verhältniß durch die übrigen Momente fort, so würde die Reihe der dialektisch entwickelten Momente mit der Reihe der genetisch verbundenen, welche zugleich die faktische, in der Wirklichkeit auftretende Zeitreihe ist, vollkommen zusammenfallen. Der Unterschied läge nur darin, daß, was in der einen Reihe Ursache, in der anderen niedrigeres Begriffsmoment wäre. Es könnte aber auch sein, daß, während genetisch B aus A hervorgeht, dialektisch das Umgekehrte stattfände; oder auch, daß B aus irgend einem dritten Begriffe M sich entwickelte, wo dann beide Reihen eine ganz verschiedene Anordnung hätten. In dem Falle der Coincidenz beider Reihen könnte nun immerhin ebenfalls gesagt werden, die dialektische Methode sei auch die genetische; denn obgleich dies in dem obigen eigentlichen Sinne nicht wahr wäre, weil der Causalzusammenhang nicht nachgewiesen wird, so gäbe sie doch eine Entwicklung der Seelenzustände, welche der faktischen Entwicklung derselben vollkommen entspräche, der dialektische Zusammenhang bildete den realen des erfahrungsmäßigen Geschehens genau ab, und nur an die Stelle der ursachlichen Verbindung der Glieder wäre die dialektische getreten. Ich hatte die Frage über das Verhältniß der dialektischen Methode zur genetischen in meiner Kritik mit Nachdruck hervorgehoben; es ist hier, wo wir die Auffassung des Causalverhältnisses in der Hegelschen Psychologie besprechen, der Ort, die von Hn. Pr. R. gegebene ausführlichere Antwort zu würdigen.

Was mich bestimmte, jene Frage aufzuwerfen, war die Bemerkung, daß die dialektische Methode, falls sie nicht zugleich die genetische sein sollte, uns über die höchst wichtige zeitliche und ursachliche Aufeinanderfolge der geistigen Zustände ganz unbelehrt lasse, und dadurch für die praktischen Wissenschaften nutzlos werde; und daß sie hingegen, falls sie zugleich genetisch wäre, offenbar falsche Entwicklungen gebe, indem sie Begriffsreihen von Zuständen dialektisch erzeuge, welche faktisch niemals in solcher Ordnung aufzutreten und sich aus einander zu entwickeln vermöchten. Die „Widerlegung" des Hn. Prs. R. widmet diesem Gegenstande einen eigenen Abschnitt (S. 402) mit der Ueberschrift: Die dialektische und die reale Genesis. Nach dem unseligen Schwanken, womit er, wie oben gezeigt worden, den ursachlichen Zusammenhang der Geistesmomente bald ausdrücklich verwirft, bald wieder zuläßt, oder ausdrücklich behauptet, ist nicht zu erwarten, daß er hier besonders klar sein werde. Eine genauere Bestimmung des Begriffes der genetischen Methode kommt ihm denn auch nicht in den Sinn, sondern, nachdem er vorausgeschickt, daß ich in der Hegelschen Psychologie den genetischen Gang vermisse, der allein eine wahre Aufklärung zu geben vermöge, beginnt er seine Belehrung: „Diese Ausstellung beruht auf dem Verkennen der Nothwendigkeit der wissenschaftlichen Darstellung, die Momente der Sache in der Form von besonderen Begriffen auseinander zu legen. Die Wissenschaft muß hierbei vom Abstrakten zum Konkreten fortgehen. Die allseitige Totalität der Sache entfaltet sich nach allen ihren Seiten, bevor sie sich als Ganzes in ihre Einheit zusammennimmt." Nach einer kleinen Abschweifung fährt er fort: „Die Wirklichkeit macht ganz denselben Weg, allein man muß, da in ihr das Zugleich- und Nebeneinandersein existirt, nicht eine Copie der systematischen Darstellung erwarten." Es folgt ein Vorwurf über die Art, wie ich mir die Uebereinstimmung der dialektischen und realen Genesis denke, und darauf fährt er fort: „Es ist mit der möglichsten Deutlichkeit auseinander gesetzt worden, daß es auf allen Stufen der Entwicklung der ganze Geist ist, mit dem es die Wissenschaft zu thun hat, daß aber der logische Gang die Coexistenz der Bestimmungen in der unmittelbaren Virtualität

nachzuahmen unmöglich macht. Aber diese Unmöglichkeit heißt keineswegs, daß nicht eben dieser Gang, der logische, mit der Realität in Harmonie wäre. Wäre er dies nicht, so wäre er eben nicht logisch. In der Psychologie ist der Gang der Begriffe auch der der Sache."

Ist nicht das Erste, so fragt H. Pr. R. hierauf, das Befangensein des Geistes in seiner Natürlichkeit, das Zweite die Klarheit des Bewußtseins, das Letzte die Fortbildung der Intelligenz zum Denken und Wollen? „Was ist in diesem Gange nicht genetisch? Was darin der Wirklichkeit nicht entsprechend? Was ist darin eine Bestimmung nur des Begriffs, als eines Abstraktums, dem kein lebendiger Pulsschlag der Realität correspondirte?" Nun folgt die Betheurung, daß die Hegelsche Psychologie weit genetischer sei, als die von Tetens, Carus, Kant, Vorländer, und hiemit schließt zwar nicht der Abschnitt, aber doch die Besprechung jener wichtigen Frage. — Daß die dialektische Methode zugleich genetisch sei, wird also entschieden behauptet; unentschieden bleibt es jedoch aus Mangel an genauerer Bestimmung der genetischen Methode, ob damit das Causalverhältniß aufgenommen oder ausgeschlossen, ob die genetische Entwicklung in der oben bemerkten engeren oder weiteren Bedeutung zu nehmen sei. Doch soll die Wirklichkeit keine Copie der systematischen Darstellung sein können, weil die Sache eine Coexistenz von Bestimmungen hat, die sich auch als ein Zugleich- und Nebeneinandersein entwickeln können, während der logische Gang in der Form des Nacheinander auftreten muß. Es ist sehr richtig, daß man nicht zwei Zeilen, zwei Seiten eines Buches zugleich schreiben oder lesen kann; was also in der Wirklichkeit neben einander ist, kann man in der Wissenschaft nur nach einander sagen oder denken. Allein man kann doch sagen, ob das, was nach einander zur Sprache kommt, in der Wirklichkeit nach einander oder aber zugleich sei; und wenn man es sagt, so muß man es beweisen. Angenommen, die Sache A habe zwei Bestimmungen, a und α, welche sich gleichzeitig zu Reihen entwickeln, jenes zu a, b, c, dieses zu α, β, γ; so kann die Wissenschaft nicht von beiden Reihen zugleich reden. Allein sie kann und muß darthun, daß und warum diese nach

einander besprochenen Reihen in der Wirklichkeit neben einander laufen, und warum andere ebenfalls nach einander besprochene auch in der Wirklichkeit nach einander auftreten. Thut sie dies nicht, fügt sie etwa gar dieselben so an einander, daß das erste Glied der einen sich aus dem letzten der andern dialektisch entwickelt, so werden wir beide nicht mehr als zwei, sondern als eine einzige Reihe des Nacheinanderseins zu nehmen haben, wenn anders die dialektische Entwicklung wirklich auch die genetische ist. Um so mehr gilt es, daß, wo überhaupt nur von einer einzigen dialektischen Reihe die Rede ist, die Glieder derselben als in der Wirklichkeit nach einander auftretende anzusehen sind; nicht zwar, als ob das vorangehende Glied beim Eintreten des nachfolgenden verschwinden müßte, aber doch so, daß das nachfolgende der Zeit nach ein späteres ist, und faktisch aus jenem hervorgeht.

In dieser Beziehung nun mag es hart klingen, aber es ist wahr, daß H. Pr. R. bei seinen Lesern auf eine Gedankenlosigkeit, die an Blödsinn gränzt, gerechnet haben müßte, wenn er glaubte, durch seine Erwiderung seine Psychologie gegen die jetzt in Rede stehenden Einwendungen rechtfertigen zu können. Denn nach einer wissenschaftlichen Anwendung der gemachten Unterscheidung neben einander und nach einander laufenden Reihen, wodurch die gerügten Mängel beseitigt würden, sieht man sich vergebens um; gegen die trockene Behauptung des Hn. Prs. R. aber, daß er eben so genetisch, als dialektisch verfahren sei, ist nichts weiter nöthig, als das Inhaltsverzeichniß seines Buches aufzuschlagen, und die Begriffsreihen, deren Glieder dialektisch in einer und derselben Reihe auf einander folgen, zu überblicken. Auch der schwächste Verstand wird es darauf hin für unwahr erklären, daß in der Wirklichkeit der Wechsel der Tageszeiten sich aus dem Wechsel der Jahreszeiten entwickle, die weiße Menschenraçe aus der gelben, das cholerische Temperament aus dem sanguinischen, die Antipathie aus der Apathie, die Sympathie aus der Antipathie, der Mann aus dem Weibe, die Altersstufen aus der Geschlechtsdifferenz, das Schlafen und Wachen aus den Altersstufen, der Geruch- und Geschmacksinn aus dem Tastsinne, die Verrücktheit aus dem Blödsinne, der physiognomische Ausdruck aus dem mimischen, der kraniologische aus dem

physiognomischen, das Beobachten aus dem Beschreiben, das Anschauen aus dem vernünftigen Selbstbewußtsein, der Reiz und Trieb aus dem Denken u. s. w. u. s. w. Nimmt man hiezu alle die Beispiele unpassender und mißlungener Ableitungen geistiger Zustände, welche theils in diesem Schriftchen, theils besonders im ersten Hefte angeführt und zergliedert sind, so wird die Zumuthung, in solchen Begriffsreihen den Gang anzuerkennen, welchen die Sache selbst in ihrer Wirklichkeit geht, einem jeden Publikum gegenüber als zu stark erscheinen, wie groß auch die Dosen dieser Art sein mögen, an welche sein Organismus etwa bereits sich gewöhnt hat. Allerdings kommen auch Stücke von Begriffsreihen vor, in welchen die dialektische Folge der genetischen ziemlich entspricht. Auf ein solches pochend, ruft H. Pr. R. in einem neuen Zusatze der 2. Ausgabe (S. 245) aus: „Und diese Folge ist nicht nur ein Nothbehelf der Darstellung, sondern auch die Nothwendigkeit der Sache. Ohne Anschauen kein Vorstellen, ohne Vorstellen keine Phantasie, ohne Phantasie kein Gedächtniß, ohne Gedächtniß kein Denken u. s. f." Warum bricht er hier ab? Gleich der nächste Schritt hätte ihn zur Aeußerung geführt: Ohne Denken kein Reiz noch Trieb, wogegen die Erfahrung freilich, wenn das Denken so gefaßt wird, wie es hier geschehe, sehr protestiren würde. Das war eben mein Vorwurf, daß die dialektische Entwicklung mit der genetischen bald übereinstimme, bald wieder nicht, und darüber forderte ich Aufklärung. H. Pr. R. gibt sie durch die Erklärung, die Einstimmung finde sich überall. Und dies thut er einem solchen Buche, seinem eigenen nämlich, ins Angesicht! — Als einen besonderen Fall, in welchem die dialektische und genetische Entwicklung in Widerspruch kommen, hatte ich angeführt, daß der praktische Geist dialektisch aus dem theoretischen hervorgehe, während genetisch die Entwicklungen beider, wie bekannt, von Kindheit auf parallel gehen. Um diese Schwierigkeit zu entfernen, macht H. Pr. R. in der 2. Ausgabe eine besondere Anstrengung. Er sagt (S. 247) in einem neuen Zusatze: „An und für sich ist also der Geist von der nothwendigen Einseitigkeit seiner Gestaltung als theoretischer oder praktischer frei. Denken und Wollen sind in der Totalität des Geistes gleich wesentliche Momente, und es ist eine

Gedankenlosigkeit, das eine oder andere derselben für die nahrhafte Natur des Geistes auszugeben, denn im Denken ist nicht nur die Selbstbestimmung, sondern im Wollen ist auch der Begriff dessen enthalten, wozu der Geist sich bestimmt." Dennoch hätten wir hier den oben erwähnten Fall, wo zwei Bestimmungen des A, ein a und α, sich in Reihen entwickeln, die neben einander fortlaufen, und dadurch wäre die Schwierigkeit allerdings beseitigt. Unglücklicher Weise lesen wir gleich darauf (S. 248 u. w.) folgende aus der ersten Ausgabe herüber gekommene Stelle: „Die theoretische Intelligenz kann begriffen werden, ohne die praktische darin einzumischen. Nur der allgemeine Begriff der Selbstbestimmung ist dazu nothwendig. Aber der praktische Geist kann nicht begriffen werden, ohne sich die Formen des theoretischen vorauszusetzen." Somit ist das schöne neue Auskunftmittel wieder vernichtet. Nebenher kann man hieraus abnehmen, mit welcher Sorgfalt H. Pr. R. die zweite Ausgabe seines Werkes gearbeitet hat; und auch schon früher gab es einige Gelegenheiten dazu. Nun ist aber jenes Auskunftmittel gewiß, da bisher der Satz, das Denken ist das Wesen des Geistes, allgemein für einen der wichtigsten in der Hegelschen Schule gegolten hat. „Der Geist ist in seinem ganzen Wesen nichts anderes, als Denken," sagt Gabler (S. 149). Dies gibt jedoch höchstens um eine Spaltung mehr, und eine solche scheint H. Pr. R. nicht zu scheuen. Bemerken wir nämlich, daß so entschieden er die dialektische Methode als diejenige vertheidigt, welche zugleich die genetische ist, eben so entschieden von Erdmann das Gegentheil behauptet wird, eine Differenz, welche für die Bearbeitung der Natur- und Geistesphilosophie wohl eine wesentliche genannt werden darf.

Die Frage von dem Verhältniß der dialektischen Methode zur genetischen hat noch eine andere Seite, um deren willen sie wichtig ist. Sind die mit dialektischer Nothwendigkeit entwickelten Geistesmomente auch genetisch nothwendig, so, hatte ich eingewandt, muß jeder Mensch auf seinem Wege von der Geburt bis zum Grabe einmal ein Clairvoyant, einmal seelenkrank, einmal von einer Leidenschaft ausschließlich beherrscht sein. Läugnet man dieses, so muß man jenes aufgeben. Dagegen tritt H. Pr. R. auf, und sagt

(S. 405): „Doch um noch einmal auf das Verhältniß des dialektischen und realen Processes zurückzukommen, so ist nicht nur das schon früher Gesagte zu erwägen, daß nämlich zwischen Grund als Bedingung und Zweck, zwischen der äußerlichen und ideellen Abhängigkeit zu unterscheiden ist, sondern auch, daß jede Bestimmung eines systematischen Ganzen sich in demselben als accidentelles Moment aufhebt, und daher als ein ganz anderes verkehrtes erscheint, sobald es gegen seinen Begriff, gegen seine absolute Werthung, sich als die einzige Substanz fixirt. Die Wissenschaft nun hat jedes Moment seiner ganzen Ausführlichkeit nach gewähren zu lassen. Sie hat also zwar zu zeigen, bis wie weit die einseitige Fortbildung desselben gehen kann, allein sie hat darüber nicht zu vergessen, daß nur innerhalb seiner relativen Isolirung das Moment eine solche Geltung zu erlangen vermag. Der Fortgang seiner Entwicklung muß den Schein seiner Absolutheit enthüllen. Der Verlauf des Ganzen muß ihm seine Beschränkung zurückgeben, und es zur Accidentalität wieder herabsetzen." Hiemit ist offenbar Nichts widerlegt; denn das Gesagte, eben weil es von allen Geistesmomenten gilt, lehrt Nichts über die ausnahmsweise Beschaffenheit der oben genannten Zustände. H. Pr. R. fährt fort: „Was so die Wissenschaft in geordnetem Gange vollbringt, vollbringt auch die Wirklichkeit, aber in dem Durcheinander der mannigfaltigsten Maaßverhältnisse. Alle Möglichkeiten realisiren sich. Es kommt nun auf den Grad an, bis zu welchem sich die Realität ausdehnt, um das Einzelne als reale Erscheinung aus der Unterordnung unter das Ganze bis zu dem Extrem einer Verselbstständigung auswachsen zu lassen, welche sich gegen den Wechsel, gegen die an sich in ihrem Begriffe liegende Verschmelzung mit anderen Momenten, gegen das relative Verschwinden negativ verhält. Dann führt, wie immer, die quantitative Differenz zu einer qualitativen Alteration. Die Erkrankungen des Selbstgefühls, der Kampf des Selbstbewußtseins um seine Anerkennung, die Verbildung der Phantasie, die Wuth der Begierden und Leidenschaften sind in steter Bereitschaft, in steter Möglichkeit, fixirt zu werden. Allein das sogenannte gesunde Leben besteht eben in der Macht, solche Oscillationen, solche

Ansätze zu negiren, das Abnorme, indem es zu werden trachtet, unter seine affirmative Uebergewalt zurückzubringen. Der Abgrund der physischen, psychischen und ethischen Erkrankung klafft beständig in uns auf. Das, was die Wissenschaft mit all ihrer Schärfe bis zu seinem Aeußersten verfolgt, und von welchem, wenn es als ein solches im Leben als Krankheit, als Irresein, als Bosheit auftritt, der abstrakte Verstand sich, als von einem nur Negativen, abwendet, das ist in dem Gesunden, Vernünftigen und Guten selbst vorhanden — welchen Begriff der Verstand der Spekulation gewöhnlich, als Identifikation mit dem Positiven, als Vereinerleiung des Guten und Bösen auslegt. Die Harmonie des erscheinenden Daseins kann jeden Augenblick die in ihr überwundene Disharmonie entfesseln. Die teuflische Verzerrung kann ihr grauenhaftes Antlitz aus den noch eben lächelnden Zügen so plötzlich hervorkehren, wie aus heiterem Himmel der unvermuthete Blitzstrahl niederzuckt." Ich kann nicht finden, daß durch dies, oder auch durch dasjenige, was aus dem nächsten Abschnitt der Widerlegung noch hierher gehört, meine Argumentation widerlegt sei. Bestehe die Seelenkrankheit worin immer, wenn ihr Begriff mit dialektischer Nothwendigkeit aus dem Begriffe des Selbstbewußtseins folgt, und wenn der dialektische Zusammenhang zugleich der genetische ist, so muß sie bei jedem Menschen, dessen Selbstbewußtsein sich entwickelt hat, faktisch eintreten. Beide Prämissen sind ausdrücklich zugestanden; wie will man den Schlußsatz läugnen? Erdmann, für den die zweite Prämisse nicht gilt, darf es thun; H. Pr. R. aber hat sich in seinen eigenen Schlingen gefangen, und Worte machen ihn nicht frei. Gegen Beide aber gilt die Frage, wie es möglich sei, daß ein einzelnes Geistesmoment sich ausschließend fixire, wenn doch der Geist die absolute Negativität aller seiner Momente ist, und es „auf ihn ankommt, ob er in einem seiner Zustände beharren will, oder nicht, ob er für ihn sein soll, oder nicht" (S. 335); wenn er die freie Macht ist, der Nichts widerstehen kann, und „welcher der Sieg zum Vorhinein schon garantirt ist?" Wenn H. Pr. R. (S. 163) sagt: „Die Auffassung der geistigen Genesis des Verrücktseins durch die Dialektik der einzelnen Momente der Intelligenz

ist sehr schwierig. Die Gesundheit des Geistes fordert, daß sie sich gegenseitig durchdringen; die Abstraktion des einen Momentes von den übrigen darf also nicht zu einer spröden Isolirung desselben werden, sondern die Subjektivität muß, wie Hegel es ausdrückt, der herrschende Genius aller einzelnen Akte bleiben, und ihren Unterschied von einander, wie ihre Beziehung auf einander, beständig sich als der an und für sich freien Macht der ganzen Bewegung unterordnen;" so sehen wir, daß er die bezeichnete Schwierigkeit wohl gekannt, nicht aber, daß er sie gehoben habe. Und fährt er darauf fort: „Jedes Moment für sich ist daher die Möglichkeit zu erkranken," so könnte man mit diesem „unschuldigen" daher fast Mitleid haben. Was hier eigentlich zu Grunde liegt, das ist jene „Ohnmacht der Natur," den Begriff fest zu halten, kraft welcher die Vernunft zuletzt in pure Unvernunft, in den blinden Zufall ausläuft. So hören wir das absolute Wissen, welches Alles weiß, dort von absolut Unbegreiflichem reden, wo die andern Wissenschaften fort und fort Probleme ihres Forschens finden. Tiefer liegt der Grund in der Unmöglichkeit, von dem reinen Denken an das Sein heranzukommen. Die Seelenkrankheiten, die Idiosynkrasieen, die Leidenschaften, das Böse werden zwar dialektisch abgeleitet, aber sie sind nicht mehr nothwendig, sondern abnorm; der Traum hingegen ist sogar (S. 117) nicht nur nicht nothwendig, sondern auch nicht mehr abnorm. Was er nun doch sei, dafür scheinen selbst die Worte nicht mehr zu finden zu sein. So sieht man recht deutlich, wie die Gedanken dem Philosophen immer mehr ausgehen, und er genöthigt ist, nackte Thatsachen als unbegriffen und unbegreiflich hinzustellen, weil sie, wie entkommene Vögel dem Netze, so seiner Dialektik spotten.

Man nehme unsern physikalischen Wissenschaften ihre Beschreibungen der Naturerscheinungen und den Causalbegriff, und es bleibt weniger, als die Physik einer Dorfmagd. Man gebe ihnen dafür das reine Denken, und man erhält eine Astronomie, welche behauptet, daß die Planeten sich in Kreisen bewegen, weil der Kreis die vollkommenste Linie ist; daß nicht mehr als 10 Planeten möglich sind wegen der wunderbaren Eigenschaften der Zahl 10; eine

Physiologie, welche lehrt, die Leber sei das seinen Mittelpunkt suchende Fürsichsein, die Lungenknoten seien zu Leber gewordene Lunge, und dergleichen Dinge, welche aufzuzählen mehr das Geschäft des Scherzes, als eines wissenschaftlichen Ernstes wäre. Man thue das Gleiche in Bezug auf die Psychologie, welche ich darum eine Naturwissenschaft genannt, weil sie gleich dieser durch Erfahrung Gegebenes aufzufassen und aus seinen Ursachen zu erklären hat, und man erhält — Hegelsche Psychologie. Diese erfüllt weder die erste, noch die zweite der an sie gestellten Hauptforderungen: sie sagt nicht genau, was die Seelenzustände sind, noch wie und woraus sie entstehen. Statt dessen enthält sie, wie sie in Hn. Pr. R's. Werke vorliegt, eine Menge einander widersprechender Sätze über das Verhältniß, in welchem sie zu jenen Forderungen steht, sie ist sich selbst hierüber völlig unklar; es findet sich endlich, daß die Methode, von welcher sie beherrscht ist, die Erfüllung jener Forderungen unmöglich macht. Doch über diese Methode ist noch mehr zu sagen; wir gelangen hiemit zu dem dritten Theile meiner Haupteinwendungen.

Nachdem meine Kritik dargethan hatte, daß die an jede Psychologie zu stellenden oben erwähnten Forderungen in der Hegelschen Psychologie unerfüllt bleiben, schritt sie zur Untersuchung, was denn dieselbe an die Stelle der Beschreibungen und Erklärungen der Seelenzustände setze. Die Antwort war: Die dialektische Entwicklung. Die Anwendung derselben wurde an einer großen Zahl von Beispielen untersucht, und es ergaben sich die Resultate: 1) Die dialektische Methode gewinnt die Begriffe der einzelnen Geistesmomente nicht durch sich selbst, sondern durch fortwährendes Aufnehmen von Außen, durch verstohlenes Einschieben der Erfahrung. 2) Damit das durch die Erfahrung Gegebene in den dialektischen Zusammenhang passe, verfährt man mit völliger Willkür im Gebrauche der vorherbestimmten Methode, und verunstaltet 3) die Erfahrungsbegriffe häufig bis zur Unkenntlichkeit, ja bis zur Lächerlichkeit, so daß nur die Namen noch erkennen lassen, wovon man spreche. Das erste und dritte Ergebniß sind festgestellt; die faktischen Beweise hat das erste Heft geliefert, und was H. Pr. R. neuerlich zur Vertheidigung des reinen Denkens vorgebracht, ist

oben gewürdigt worden. Um jedoch auch den Schein zu vermeiden, als sei bei einem so wichtigen Punkte Etwas umgangen worden, mag, was H. Pr. R. (S. 386 u. w.) direkt gegen den Vorwurf des von Außen Nehmens vorbringt, betrachtet werden.

Er sagt: „Statt daß die Erfahrung es wäre, von welcher das Denken in der Spekulation — nicht, was wohl davon zu unterscheiden, im Wissen überhaupt — abhängig wäre, ist vielmehr der Begriff des Absoluten in seiner apriorischen Abkunft aus sich selbst im Voraus der Herr und Regulator aller Erfahrungsbegriffe." Das Letzte mag wahr sein, obgleich vielleicht nicht ganz in dem Sinne, in welchem es hier gesagt ist. Allein folgt hieraus, daß der Begriff des Absoluten auch der Schöpfer der übrigen Begriffe sei? Läßt der Diener aus dem Herrn, das Regulirte aus dem Regulator sich apriorisch entwickeln? Das war doch die Frage. Er fährt fort: „Die Platonische Idee, die Aristotelische Entelechie, die Spinozische Substanz, die Leibnitzische Monade, das Fichtesche Ich sind Begriffe, welche schlechterdings nicht aus der Erfahrung geschöpft werden können, wenn auch durch sie bewährt werden müssen." Sehr richtig! Aber wer hat gesagt, daß alle Begriffe aus der Erfahrung geschöpft sind? Folgt aus dem Gegentheile, daß keiner es ist? auch nicht der Begriff der gelben Menschenraçe, der viola tricolor, oder der Begierde? Er fährt fort: „Was nicht auf das Absolute als Grund zurückgeht, ist keine Philosophie im wahren Sinne des Wortes." Wieder sehr richtig! Muß aber jede Philosophie auf das Hegelsche Absolute zurückgehn? Er schließt: „Wer nicht in dem Begriffe des Absoluten das Princip der Selbstgestaltung und Selbstentwicklung der Spekulation begreift, der kann gar nicht anders, als annehmen, daß die sogenannte Bewegung der Begriffe nur ein von der Anschauung der sinnlichen Bewegung entlehnter Begriff, und der sogenannte Uebergang von Begriff zu Begriff nur ein absichtliches Ergänzen des einen durch den andern sei." Gewiß wieder sehr richtig. Wer die Möglichkeit der apriorischen Konstruktion aller Begriffe gelten läßt, wird sie nicht läugnen; doch darum eben, weil ich jenes Princip der Selbstentwicklung der Spekulation nicht begreife, nehme ich dieses absichtliche Ergänzen an. Ich habe es auch bewiesen,

durch mehr als eine Thatsache. Und leere Worte, nichts als leere Worte sind, wie man sieht, entgegengestellt, die höchstens bewirken, ut aliquid dixisse videatur.

Kurz vorher (S. 385) geht H. Pr. R. aber auch auf einen speciellen Fall ein, auf die Ableitung des Begriffs der Natur aus dem Begriffe der logischen Idee. Er sagt darüber: „Trendelenburg, Schelling, Exner müßten zeigen, um jenen Uebergang zu widerlegen: 1) daß der abstrakte Begriff der Idee als der Einheit des Begriffs und seiner Realität falsch sei; 2) daß dem Begriff der logischen Idee, als dem der ursprünglichen Vernunft, nicht die ebenfalls unpersönliche Natur entgegengesetzt sei; 3) oder daß zwischen dem Begriff der logischen Idee und dem der Natur ein anderer nothwendig in die Mitte trete; 4) daß der Geist nicht das Subjekt sei, welches sowohl die Natur als Vernunft in sich aufhebt, als erscheinender in seiner Existenz durch die Natur bedingt, aber in sich von ihr frei, und in seiner Bildung zur selbstbewußten Erkenntniß der Vernunft, wie der Natur und seiner selbst sich erhebend, als ewiger hingegen der an und für sich freie produktive Grund der Vernunft und Natur." Es ist sonderbar, daß H. Pr. R. hier statt der von mir beurtheilten psychologischen Uebergänge ein Beispiel aus der allgemeinen Logik wählt; es ist noch sonderbarer, daß er, was bereits zur Widerlegung jenes Ueberganges von den verschiedensten Seiten her, namentlich von Trendelenburg und Schelling wirklich vorgebracht worden, ignorirt, und, als wäre es nicht da, neue Widerlegungen fordert. Wenn er in dieser Weise fortfährt, so bleibt er allerdings unwiderleglich, wenigstens für sich selbst. Was mich betrifft, so werde ich über den Begriff der logischen Idee weiter unten in einem passenderen Zusammenhange Einiges bemerken; was aber seinen zweiten Punkt anbelangt, so läugne ich gar nicht, daß der unpersönlichen Vernunft die unpersönliche Natur entgegengesetzt sei. Allein eben so wenig wird H. Pr. R. läugnen, daß der unpersönlichen Vernunft die persönliche Vernunft entgegengesetzt ist, und es daher nur als Sache der Willkür erscheint, wenn er von der Idee zur Natur, und nicht sogleich zum Geiste übergeht. Doch dieser Uebergang würde gegen ein bekanntes Verhältniß, das zwischen

der Natur und dem Geiste stattfindet, und das man eben aus der Erfahrung kennt, gegen die Abhängigkeit des subjektiven Geistes nämlich von der Natur verstoßen, und deshalb, nicht aber wegen irgend einer im Begriffe der logischen Idee liegenden Nothwendigkeit ist der andere Uebergang gemacht. So wird es wenigstens so lange scheinen, bis das Gegentheil erwiesen ist. Ferner: Wenn gleich die unpersönliche Natur der unpersönlichen Vernunft entgegengesetzt ist, so folgt doch noch keineswegs, daß dieser Begriff sich aus jenem dialektisch entwickle. Die Negation der Vernunft ist Nicht-Vernunft, eine Leerheit, die von der Fülle der positiven Bestimmungen der Natur Nichts enthält, und dennoch wirklich „seine" Negation, d. i. die Negation des Begriffes der Vernunft, ist. Wer mehr darin findet, etwa ein Auseinandersein, der hat es eingeschwärzt. Auch die gelbe Menschenraçe ist entgegengesetzt der schwarzen, dennoch wagt es H. Pr. R. selbst nicht (S. 396), jene aus dieser dialektisch abzuleiten; es muß also zu einer solchen Ableitung doch mehr erforderlich sein, als nur ein Gegensatz. — Gern ließe mein zäher Verstand in diesem wichtigen Punkte sich eines Bessern belehren, hätte H. Pr. R. nur Einiges dazuthun wollen. Jetzt muß ich mich seiner Vernunft gegenüber, wie schon früher, mit dem Gedanken trösten, daß ich doch nicht allein stehe. Auch Feuerbach meint in der angeführten Schrift (S. 52): „Das Denken negirt Alles, aber nur, um Alles zu setzen in sich. Es hat keine Gränze mehr an Etwas außer ihm, aber dadurch tritt es selbst außer seine immanente, seine natürliche Gränze. So wird die Vernunft, die Idee konkret, d. h. das, was die Anschauung geben soll, wird dem Denken zugeeignet, das was die Funktion, die Sache des Sinns, der Empfindung, des Lebens ist, zu einer Funktion, einer Sache des Denkens, d. h. das Konkrete zu einem Prädikate des Gedankens, das Sein zu einer bloßen Gedankenbestimmtheit gemacht; denn der Satz: Der Begriff ist konkret, ist identisch mit dem Satz: Das Sein ist eine Gedankenbestimmtheit. Was in den Neuplatonikern Vorstellung, Phantasie ist, das hat Hegel nur in Begriffe verwandelt, rationalisirt. Hegel ist nicht der „deutsche oder christliche Aristoteles"

— er ist der deutsche Proklos. Die „absolute Philosophie ist die wiedergeborene alexandrinische Philosophie."

Von der Willkür in der Anwendung der dialektischen Methode, als dem zweiten oben erwähnten Ergebnisse der Untersuchung über das Eigenthümliche der Hegelschen Psychologie, hatte ich im ersten Hefte meiner Kritik (S. 107) Folgendes geschrieben: „Man läßt das Nicht-A zwar die Negation des A sein, aber noch allerlei dazu. So ist der Geist wohl ein Ineinander, somit die Negation des Außereinander, aber nebenher ist er auch noch Denken. Oder das Nicht-A ist eine Negation, die noch keine ist, eine Zwischennegation. So ist die Seele Negation der Natur, jedoch noch nicht die eigentliche, welche erst der Geist ist. Oder es ist eine theilweise Negation, wie die veränderlichen Naturbestimmtheiten neben den bleibenden. Oder es ist überhaupt nur ein anderer Begriff, wie das Geschlecht neben dem Alter. Oder es steht zu dem A im Verhältnisse des Besonderen zum Allgemeinen, wie es größtentheils im ersten Theile, oder auch im Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen, wie es im zweiten und dritten Theile der Fall ist. Oder das spätere Moment ist einmal auch ein niedrigeres, der Geist „fällt herab," während es eigentlich ein höheres sein sollte, wie bei den Seelenkrankheiten u. s. w. Ferner muß das B nicht immer die strenge Einheit von A und Nicht-A sein. Es ist gelegentlich auch nur das Vermischen beider, wie der Traum; oder ihre Summe, wie die Subjektivität; oder eine andere Verbindung derselben, wie das Gemüth, welches als Selbstbewußtsein des Gefühls, nicht als Selbstbewußtsein und Gefühl genommen wird; oder es ist ein beliebiger dritter Begriff, wie die Symbolik des Traumes, die Wiederherstellung des kranken Selbstbewußtseins; oder man läßt das dritte Glied ganz weg, und begnügt sich mit zweien, wie beim theoretischen und praktischen Geiste u. s. w. Hilft endlich dies Alles nicht, um wenigstens den Schein einer dialektischen Entwicklung zu gewinnen, so gibt man statt ihrer eine oberflächliche Zusammenstellung eines gewissen Stoffes in drei Gliedern, und erklärt sie für eine „unschuldige Trichotomie." Hierauf nun mußte Etwas erwidert werden, denn es galt das Herz des Hegelschen Systemes, die Methode. Ueber den ersten Vorwurf, die

Unbestimmtheit des Nicht=A, spricht daher ein eigener Abschnitt der Widerlegung (S. 399 und 400). Früher hatte ich über diesen Gegenstand bemerkt, daß die strenge Negation des Begriffes A nur das Nicht=A sei, welches jedoch zu keinem neuen Begriffe führe; daß, wenn man statt des Nicht=A, wie es häufig geschehe, irgend ein Besonderes setze, dem das A als das Allgemeine gegenüberstehe, die Methode nicht unterscheide, zu welchem Besondern überzugehen sei; daß endlich, wenn man die Negation nicht streng nehme, ein jeder Begriff als die Negation eines jeden andern angesehn werden könne. Darin hatte ich die Unbestimmtheit in der Lehre von dem Uebergange eines Begriffes in seine Negation gefunden. In jenem abwehrenden Abschnitte des Hn. Prs. R. wird nun am Anfange und am Ende allerlei besprochen, was Nichts entscheidet. Es sollen im dialektischen Processe alle besonderen logischen Formen aufgehoben sein, womit wahrscheinlich gerechtfertigt sein soll, daß das Nicht=A bald das Besondere, bald wieder das Allgemeine des A ist. Dennoch wird weiter behauptet, es herrsche im Allgemeinen ein Gesetz, kraft welches im ersten Theile der Psychologie die Kategorieen des Seins, im zweiten die des Wesens, im dritten die des Begriffes gelten; und damit man sich über diese Herrschaft, jenem Aufgehobensein jeder solchen Herrschaft gegenüber, nicht zu stark wundere, wird sogleich hinzugefügt, es könne doch auch in jedem Theile jede andere Kategorie auftreten. H. Pr. R. will sich offenbar nicht unkluger Weise selbst zum Voraus durch eine strenge Regel binden, da man nicht wissen kann, wozu die Freiheit gut sein werde. Die Hauptstelle kommt in der Mitte des Abschnittes vor, und lautet: „Herr Exner... meint, daß alles Mögliche als das Negative gesetzt werden könne. Das Was der Negation sei unbestimmt. Wenn A das Denken sei, und B solle als Negation von A überhaupt nur Nicht=A sein, so könne B z. B. auch ein Zirkel, nicht aber, wie freilich gesagt werde, das Wollen sein. Herr Exner nimmt hier die Negation nur als Anderssein überhaupt, nicht wie die Methode es fordert, als das Andere des Anderen, so daß A in B nicht bloß ein von ihm verschiedenes Dasein, sondern seinen eigenen Unterschied, sein Anderssein sich gegenüber hat." Natürlich muß man nun fragen,

welche Negation des A denn seine eigene, sein Anderssein sei? Ist das Alter die eigene Negation des Geschlechtes, der Schlaf die des Alters? Doch wir hören weiter: „In welchen partikulären logischen Kategorieen der dialektische Proceß sich darstellt, hängt von der jedesmaligen Beschaffenheit des Inhalts ab. Hiemit hat man uns wieder im Kreise herumgeschickt. Zu welcher Negation ein bestimmter Inhalt übergehe, lehrt die dialektische Methode; was aber die dialektische Methode fordere, lehrt der bestimmte Inhalt. Spricht man im Ernste von der eigenen Negation des Begriffes A, die eben nur seine ist, so ist dies nur das kontradiktorische Nicht-A, welches, wie anerkannt ist, nicht weiter bringt. Uebrigens kann man vom Inhalte des A nicht bloß zu seinem kontradiktorischen, sondern auch zu seinem konträren Gegensatze übergehn, und nicht bloß zu Einem, sondern zu vielen; man kann eben so übergehn zu einem besondern und untergeordneten, und wieder nicht nur zu einem, sondern zu vielen; man kann übergehn zu einem übergeordneten, und wieder zu mehr als Einem, da es Reihen von Ueberordnungen, und in ihnen wieder Nebenordnungen gibt; man kann endlich von dem Inhalte des Begriffes A übergehn zu jedem beliebigen anderen Begriffe, vom Denken zum Zirkel eben so gut, wie vom Geschlechte zum Alter. Wo liegt also im Inhalte eines Begriffes ein Princip der Nothwendigkeit, in einer bestimmten Richtung fortzuschreiten? Dies Alles habe ich schon gefragt, H. Pr. R. aber hat Nichts erwidert. Ich will also an seiner Stelle bemerken, daß die Schule behauptet, der Begriff A enthalte einen Widerspruch, und dieser treibe zu einem Uebergange in bestimmter Richtung.

Ist es aber wahr, daß jeder Begriff einen Widerspruch enthält? Und wie, warum treibt der Widerspruch in einer bestimmten Richtung weiter? Das wird nirgends erörtert, und doch soll Methode eine festbestimmte, allgemeine Form des Fortschreitens sein. Statt einer allgemeinen Bestimmung werden wir auf die Anwendung verwiesen, in welcher die Methode sich zeigen und zugleich bewähren soll. Aber eben ihre Anwendung auf Psychologie wurde diesmal untersucht, und hier zeigten sich Uebergänge der allermannichfaltigsten, unter keine allgemeine Regel zu

bringenden Arten, deren Nothwendigkeit nirgends ersichtlich ward. So ist denn die Methode des Uebergangs in die Negation im Allgemeinen unbestimmt gelassen, und in der Anwendung willkürlich gehandhabt.

Sehen wir, ob, was weiter über die Natur der dialektischen Methode gesagt wird, geeignet sei, den Vorwurf der in ihr herrschenden Willkür zu widerlegen. Ich hatte bemerkt, daß der Gebrauch von Dichotomien in einem System befremden müsse, welches durchaus Trichotomien wolle; nämlich einen Begriff, seine Negation, und die Einheit Beider. H. Pr. R. erwidert (S. 398) „Herr Exner muß überhaupt bedenken, daß die Triplicität des Begriffs für die Bestimmung einzelner Momente die Reflexionsformen nicht ausschließen kann. Gerade durch das Anerkennen von solchen unterscheidet sich die freie Spekulation von dem knechtischen Schematismus und seinem Fanatismus, Alles in die nämliche äußerliche Ordnung einzuzwängen." Kraft der Reflexionsformen nun glaubt er jede Trias ohne Anstand in eine Tetras oder Pentas verwandeln zu dürfen, indem es nur darauf ankomme, wie man zähle. Auf der nächsten Seite heißt es jedoch: „Die Voraussetzung darf freilich nicht aufgegeben werden, die Begriffstriplicität auch im Detail der Philosophie je länger, je mehr durchzuführen. Allein ihre Entdeckung bedarf, wie alles Menschliche, Zeit, und der Periode der ersten, Alles in der Freude der erreichten Einsicht anticipirenden Begeisterung folgt auch bei philosophischen Schulen eine Periode zaudernder Ueberlegung." Sind denn nun die Dyaden, Tetraden u. dgl. Fehler oder Tugenden des Systemes? Wenn H. Pr. R. selbst hierüber keine Ansicht hat, und die ganze Erläuterung nicht etwa nur eine Wendung zu Gunsten der Bequemlichkeit und der Willkür ist, so dürfen seine Gegner wohl auf Nachsicht Anspruch machen. — Was ich gegen das dritte Glied der Trilogieen, das **B** als Einheit des **A** und Nicht-**A**, eingewandt habe, ist oben angeführt worden. H. Pr. R. erwidert (S. 396): „Wenn aber mein Kritiker für die Bezeichnung des dritten Gliedes einer ächten, wirklich mit der Schuld der Nothwendigkeit behafteten Trichotomie Anstoß daran nimmt, daß ich für den Ausdruck Identität einmal Summe, ein andermal

Verbindung, ein drittes Mal Vermischung, ein viertes Mal Einheit, ein fünftes Mal negative Identität, ein sechstes Mal konkrete Synthese u. s. f. sage, so kann ich versichern, daß dies mit reiflicher Erwägung geschehen, und der Methode kein Abbruch damit gethan ist. Will Herr Exner darüber etwas nachdenken, so dürfte er wohl einsehen, daß die Identität in allen jenen Formen immer gerade als diejenige sich bestimmt, welche gerade die allein mögliche ist." Ist denn aber Summe eine Identität, Vermischung eine Identität? Ist Fünf die Identität von Zwei und Drei, Wasser die Identität von Hydrogen und Oxygen, atmosphärische Luft Identität von Stickgas und Sauerstoff? Dies ist ein Spiel mit dem Worte, nicht aber ein Denken des Begriffes. Und nun erinnere man sich, wie der Uebergang zum letzten Gliede der Trilogie im Allgemeinen gerechtfertigt wird. A, sagt man, zeigt sich bei näherer Betrachtung als sich selbst widersprechend, als ein Nicht-A, es ist also Nicht-A; und eben weil es dies ist, so ist die Identität von A und Nicht-A, das B, dasjenige, was da in Wahrheit ist. Und nun frage ich, welchen Sinn hat hier die Identität, welchen muß sie haben? Diesen, daß das A als A an sich zugleich Nicht-A ist, keineswegs aber, daß es mit dem Nicht-A summirt, mit ihm verbunden oder vermischt ist. Wäre das Letztere der Fall, so hätte die erste Untersuchung des A nicht einen Widerspruch ergeben können; dieser ist nur da vorhanden, wo das A zugleich und in derselben Beziehung Nicht-A ist, keineswegs aber, wo es neben dem Nicht-A bleibt als Summande, oder als Glied einer Verbindung oder Mischung. So ganz hat H. Pr. R. hier seine eigenen Principien vergessen, daß ich nicht glauben kann, ein anderer Hegelianer werde diese neue Theorie von ihm adoptiren. Die Theorie, sage ich; denn mit der Praxis dürfte es sich leicht anders verhalten, da gezeigt worden ist, daß mit der strengen Einheit des A und Nicht-A eben auch nicht zu neuen Begriffen zu gelangen ist. H. Pr. R. meint, man müsse stets diejenige Identität nehmen, welche gerade die allein mögliche ist; gerade so wie früher behauptet wurde, man müsse zu derjenigen Negation des A übergehn, zu welcher der Inhalt des A führt. Woher soll man denn aber wissen, welche im vorliegenden Falle

die allein mögliche sei? Was sich vermischen läßt, läßt sich auch verbinden, summiren; was eine konkrete Synthese gibt, gibt auch eine negative Identität. Wenn aber nicht der Inhalt der Begriffe die Natur der Identität bestimmen kann, wer wird es thun? Die Erfahrung, das von Außen Nehmen. Durch die Erfahrung kennt man einen Begriff als Ziel, das man erreichen will, und die Methode ist das bewegliche Steuerruder, welches sich hin und her drehen läßt, und ohne große Anstrengung das Schifflein zum Hafen lenkt. So liegt es in der Natur der Sache, und so wurde es faktisch nachgewiesen. Und damit dies um so leichter von Statten gehe, ist jetzt jene Identität, selbst gegen ihre ursprüngliche Bedeutung, so unbestimmt gefaßt worden. Die Willkür der Methode ist hier auf eine auffallende Weise zum Geständniß gekommen. — Jenes von Außen Nehmen ist, wie schon im ersten Hefte gezeigt worden, der Grund, weshalb die Hegelschen Psychologieen in ihrem ersten Theile, der Anthropologie, worin sie selbst gestehn, am wenigsten strenges Wissen zu haben, wo aber der Stoff aus unzähligen Büchern ihnen am reichlichsten zufließt, so gar ausführlich sind. In der 2. Ausgabe des Hn. Prs. R. kommen von den 22 Seiten, um welche sie mehr als die erste enthält, wieder 18 auf den ersten Theil, und nur 4 auf den zweiten und dritten. — Denkt man sich zu jener Willkür der Methode, die nachgewiesene Verunstaltung der Erfahrungsbegriffe, die Vernachlässigung der Beschreibungen und des Causalzusammenhanges, und endlich noch den Hochmuth eines vermeintlich reinen Denkens, so erhält man ein Bild einer Wissenschaft, das, um eine schon gebrauchte Vergleichung zu wiederholen, ungefähr aussieht wie ein leerer Balg, den man mit Spänen und Abschnitzeln von allen Dingen gefüllt und als Idol hingestellt hat. Hegel selbst hat diese Zerrbilder echter Wissenschaft wohl gekannt und beschrieben. H. Pr. R. führt eine Stelle aus den Werken seines Meisters über den bachantischen Taumel des ewigen Werdens an, um, wie er sagt, meinen Verstand zu ärgern. Ich will, nicht um ihn zu ärgern, woran doch in der Regel nur Knaben ein Vergnügen haben, sondern um wo möglich ihn zum Nachdenken über seine Psychologie zu veranlassen, eine andere Stelle

citiren, die in der Phänomenologie (S. 12) zu lesen ist: „In Ansehung des Inhaltes machen die Anderen sich es wohl zuweilen leicht genug, eine große Ausdehnung zu haben. Sie ziehen auf ihren Boden eine Menge Material, nämlich das schon Bekannte und Geordnete, herein, und indem sie sich vornämlich mit den Sonderbarkeiten und Kuriositäten zu thun machen, scheinen sie um so mehr das Uebrige, womit das Wissen in seiner Art schon fertig war, zu besitzen, zugleich auch das noch Ungeregelte zu beherrschen, und somit Alles der absoluten Idee zu unterwerfen, welche hiermit in Allen erkannt und zur ausgebreiteten Wissenschaft gediehen zu sein scheint. Näher aber diese Ausbreitung betrachtet, so zeigt sie sich nicht dadurch zu Stande gekommen, daß Ein und Dasselbe sich selbst verschieden gestaltet hätte, sondern sie ist die gestaltlose Wiederholung des Einen und Desselben, das nur an das verschiedene Material äußerlich angewendet ist, und einen langweiligen Schein der Verschiedenheit erhält. Die für sich wohl wahre Idee bleibt in der That nur immer in ihrem Anfange stehen, wenn die Entwicklung in Nichts, als in einer solchen Wiederholung derselben Formel besteht. Die Eine unbewegte Form vom wissenden Subjekte an dem Vorhandenen herumgeführt, das Material in dies ruhende Element von Außen her eingetaucht, dies ist so wenig, als willkürliche Einfälle über den Inhalt, die Erfüllung dessen, was gefordert wird, nämlich der aus sich entspringende Reichthum und sich selbst bestimmende Unterschied der Gestalten. Es ist vielmehr ein einfarbiger Formalismus, der nur zum Unterschiede des Stoffes, und zwar dadurch kommt, weil dieser schon bereitet und bekannt ist." Als Hegel dieses schrieb, hielt er sich für einen Propheten, der nach rückwärts schaut; er war aber auch ein Prophet für seine eigene Schule.

Ueber das specielle Gebiet der Psychologie hinausschreitend, und deshalb nur flüchtig, hatte ich bemerkt, daß die Hegelsche Philosophie, weil sie von Widersprüchen beginnt, und, im Kreise sich herumbewegend, aus ihnen nicht hinauskommt, die Lösung der spekulativen Aufgaben nicht enthalten könne. H. Pr. R. setzt (S. 387 u. w.) einen ausführlicheren Abschnitt entgegen, auf welchen ich durch einige allgemeine Betrachtungen antworten will.

Jede Philosophie als Metaphysik sucht das Absolute. Was nöthiget dazu? Wofür und warum muß sie es suchen? Denn müßte sie nicht, so wäre sie ein Spiel zum Zeitvertreibe, nicht ein Geschäft für Männer, für „Weise." Sie lebt nur in Gedanken; was sie nöthiget, müssen Gedanken sein; wozu sie genöthigt wird, das ist zunächst ein Fortschreiten in Gedanken. Nöthigung zum Fortschreiten ist Unmöglichkeit des Stehenbleibens, und diese Unmöglichkeit, nicht etwa als eine subjektive, sondern als eine wissenschaftliche, in den Gedanken liegende, ist nur da vorhanden, wo ein Gedanke sich widerspricht. Widersprechende Begriffe sind also der Ausgang der Spekulation; und zwar Erfahrungsbegriffe, weil nur sie jene allgemeine Nöthigung enthalten, welche den subjektiven Hirngespinnsten fehlt, und weil andere Begriffe schon Spekulation wären. Was gesucht wird, ist ein Gedanke, der jene Widersprüche löst, ohne selbst sich zu widersprechen; der Gedanke eines Letzten, worin alles Denken Ruhe findet, der Gedanke des Absoluten. Für die Erfahrung also wird das Absolute gesucht als ein Widerspruchloses, auf daß es die in jenen liegenden Widersprüche endlich und vollkommen löse. — Dies ist auch Hegel's Lehre. Von der Veränderung, dem Wechsel des Hier und Dort, wie er in der Erfahrung sich darstellt, oder auch vom leeren Sein geht er aus. Das leere Sein ist das unbestimmte Sein, was durch die Abstraktion von den durch die Erfahrung gegebenen Bestimmungen erhalten wird. Der eine wie der andere Erfahrungsbegriff sind ihm widersprechend, und auch bei dem zweiten ist es eigentlich der erste, den er versteckt denkt, und zu dem er sogleich offen übergeht. Ob aber der Begriff der Veränderung der einzige sei, an den die Spekulation anzuknüpfen hat, ist eine wohl nicht unwichtige, bei ihm aber unbeachtete Frage.

Von jenen Anfängen muß die Spekulation weiterschreiten; schreiten im Gange einer durch die Begriffe selbst nothwendigen Entwicklung, nicht springen. Die treibenden Mächte bleiben fortwährend die Widersprüche, sei es, daß die ersten, weil noch nicht gelöst, noch fortwirken, sei es, daß neu aus ihnen erzeugte Begriffe auch neue Widersprüche gebracht. Die Entwicklung darf nicht enden, bevor das Absolute wirklich erreicht ist. — Daß der

Widerspruch fortwährend die treibende Macht der Spekulation sei, und zwar in solcher Art, daß die neu erzeugten Begriffe immer neue Widersprüche enthalten, ist Hegel's und auch Gabler's Lehre, und Erdmann hat nach diesem Gedanken seine Psychologie konsequent durchgeführt. Nur Rosenkranz schwankt, wie überall, so auch hier. Er will die Ruhelosigkeit des Denkens nicht bloß für das Absolute, sondern auch für die untergeordneten Momente in Abrede stellen. So sagt er in dem zuletzt angeführten Abschnitte (S. 388): „Es ist aber ganz falsch, wenn man die Unruhe der Bewegung als abstrakte Ruhelosigkeit nimmt. Nach Hegel existirt in der Unruhe die Ruhe, weil jedes Moment des Ganzen in seiner Einheit mit demselben zugleich frei ist." Wohl; aber als Momente sind sie nicht das Ganze, so wenig, als jeder Stein der Hegelsche Gott ist, und gerade in dieser Beziehung werden sie betrachtet. Die ruhelose Ruhe des Ganzen ist übrigens die Ruhe eines Kreisels, der sich dreht, und dabei auf derselben Stelle bleibt. Er ruht, nur bewegt sich Alles an ihm; wer daraus Spitzfindigkeiten ableiten will, findet Muster genug bei Alten und Neuen. H. Pr. R. geht noch weiter, indem er aus der dialektischen Begriffsreihe seines Systems einen sehr wichtigen Begriff als Beispiel eines solchen anführt, der nicht übergeht, und also auch keinen Widerspruch enthält, den Begriff der Natur. Er setzt die obige Stelle so fort: „Die Natur z. B. ist dem Begriff der Idee als Einheit des Begriffs und seiner Realität vollkommen entsprechend, und doch ist sie mit ihm dadurch in Widerspruch, daß sie die Einheit nur in undenkender, unselbstbewußter Weise ist. Allein dieser Widerspruch ist für die Natur selbst gar nicht vorhanden. Sie ist sich selbst genug. Sie zehrt aus sich selbst unsterbliches Leben, wie der Platonische Timäus sagt, und ist an sich gegen ihr Gedachtwerden und gegen die Geschichte des Geistes schlechthin gleichgiltig. Nicht sie als solche geht daher über sich hinaus, sondern die Idee geht in ihr über sich als Natur hinaus." Diese Stelle dürfte bei Hegelianern selbst einige Verwunderung erregen. Der Begriff der Natur soll sich nicht widersprechen, weil die Natur kein Selbstbewußtsein hat! Haben denn die Begriffe des Seins, Werdens, Daseins u. s. w. ein Selbstbewußtsein?

Daß ferner die Idee als Natur übergeht, ist ganz richtig, denn Alles thut die Idee; weil sie aber als Natur übergeht, so geht eben die Natur über und ruht nicht. Mit obiger Stelle kann man eine andere von Erdmann (Logik und Metaphysik 2. Ausg. S. 176) vergleichen: „Dieser Uebergang (der Idee) zur Natur ist nicht ein Uebergang der Idee, denn die Idee, als in sich vollendete, ist in sich befriedigt, hat nicht, wie bisher, sich zu kompletiren, sie wird auch nicht mehr zu Anderem, weil kein Mangel und keine Schranke in ihr enthalten ist, sondern die Wissenschaft der Logik geht zur Wissenschaft der Natur, oder wir von der Idee zur Natur über." Hier also geht die Idee gar nicht über, dort geht sie allein über. Sehr merkwürdig ist diese Stelle überdies dadurch, daß sie lehrt, woran die Gegner Hegel's so vielen Anstoß genommen, das existire gar nicht, der Uebergang nämlich der Idee in die Natur. Vielmehr reiße hier der dialektische Zusammenhang rein ab, und an seine Stelle trete die zufällige That des subjektiven Denkens. Hiemit ist das von Außen Nehmen zugestanden. Wir sehen also, daß rücksichtlich des spekulativen Fortschreitens unsere Philosophen weder unter einander einig, noch ein Jeder mit sich selbst im Klaren sind.

Es wurde ferner oben gesagt, das Absolute dürfe nicht durch Sprünge erreicht werden, sondern nur in einer durch die Begriffe selbst nothwendigen Entwicklung. Also darf man auch nicht unerwiesene Voraussetzungen machen über die Beschaffenheit des Absoluten, um nach ihnen den Fortschritt einzurichten. Man darf also nicht voraussetzen, das Absolute sei eine Einheit, selbst wenn es wahr wäre, daß in uns ein Trieb liegt, das Viele auf eine Einheit zu reduciren; denn ein Trieb ist keine Bürgschaft für eine Berechtigung. Es wäre vielleicht doch möglich, daß es eine Vielheit des Absoluten gebe; jedenfalls darf die Wissenschaft nicht willkürlich die Wege der Forschung sperren. — Das Hegelsche System und alle mit ihm verwandten machen aber jene Voraussetzung ohne Scheu, und Gabler in der genannten Schrift (S. 127) sagt: „Die Dialektik steigt wohl bis zu den letzten und höchsten Gegensätzen auf, und fordert dann deren Einheit, in welcher das Unterschiedene auch ein Nicht-Unterschiedenes sein soll." Ja er versichert

(S. 120): „Daß ein solches Eines (aus welchem Alles seinen Ursprung, wie seine Ableitung und Erklärung hat) sei, ist überflüssig, noch besonders beweisen zu wollen; denn jedes Denken und Bewußtsein hat es schon, und vermag es nicht von sich abzuweisen, da es mit dem eignen substanziellen Leben des Geistes auf das Innigste zusammenhängt.“ — Noch weniger darf man, wie es in dem, was der eben angeführten Stelle unmittelbar vorangeht, und auch sonst in den verwandten Systemen so häufig geschieht, voraussetzen, daß jenes Eine Gott sei. Mit dieser Voraussetzung pflegt sogleich die andere einzudringen, daß die Gegenstände der widersprechenden Erfahrungsbegriffe, welche die Spekulation veranlaßt haben, zu dem Gegenstande des letzten Begriffes, bis zu welchem die Entwicklung fortschreitet, sich verhalten, wie Geschaffenes zu seinem Schöpfer. Es könnte sich aber finden, daß das Absolute, zu welchem die Forschung von den Erfahrungsbegriffen aus durch strenge Entwicklung gelangt, weitaus nicht würdig ist, mit dem Namen Gott bezeichnet zu werden. Dies hat Schleiermacher nicht verkannt, so sehr er sonst die unwissenschaftliche Voraussetzung der Einheit liebt. — Eben so wenig darf man voraussetzen, jenes Eine sei die Einheit von Denken und Sein. Die Behauptung dieser Einheit tönt uns in der Hegelschen Schule von allen Seiten entgegen; daß sie aber nur eine Voraussetzung sei, welcher jeder Beweis fehle, ist ihr auch von allen Seiten entgegen gerufen worden. Oder wollte man es im Ernste als einen Beweis geltend machen, wenn gesagt wird: „Das Denken ist, also sind Denken und Sein Eines? Die gewöhnliche Logik löst das Urtheil: Das Denken ist, auf in: Das Denken hat Sein, und meint, die Sätze: Das Denken hat Sein, das Denken ist Sein, seien sehr verschieden; doch diese Logik wird hier wenig ausrichten. Bemerken wir also, daß nur vom subjektiven Denken nach der hier vorausgesetzten Bedeutung des Seins gesagt werden könne, es ist, während dort das Denken an sich als Begriff genommen ist, so daß der Satz also eine kleine Amphibolie enthält. Man legt jenen Satz auch wohl dahin aus, daß das Sein, „die Natur der Wesen, der Begriff, die Allgemeinheit der Sache“ sei (Rosenkranz S. 389), wo er also den Sinn hat: Das Allgemeine

ist das Allgemeine. Gegen diese Voraussetzung wäre wohl Nichts zu erinnern; sie ist ganz unschuldig, nützt und schadet nicht; wenn man nur nicht, wo man von der Einheit der Subjektivität und Objektivität in der Vernunft, von der Einheit des Begriffs und der Realität in der Idee spricht, wieder eine ganz andere Bedeutung unterschöbe, für die man sich gar sehr ereifert, während jene ein besonderes Interesse wohl nie erregen wird. Die bemerkten Voraussetzungen der Hegelschen Schule sind ein von Außen Nehmen anderer Art, doch ein nicht minder unwissenschaftliches.

Wenn die Spekulation wirklich bis zum Absoluten gekommen ist, so muß sie einen Begriff erreicht haben, der keinen Widerspruch mehr enthält, bei dem sie also Ruhe findet. Daß dies in der Hegelschen Spekulation nicht der Fall sei, habe ich behauptet, H. Pr. R. aber hat mir widersprochen. Bevor ich antworte, wird die Frage nicht unzweckmäßig sein, was denn das Absolute Hegel's sei? Hiemit stoßen wir auf einen Zwiespalt der Schule, der des Aufsehens genug erregt hat. Hier wird die Idee, dort der absolute Geist genannt. Mit jener Ansicht steht das Werden des absoluten Geistes, sein Dasein nur in den Menschengeistern, das Vergehen der Individuen; mit dieser die Persönlichkeit Gottes, die individuelle Unsterblichkeit, und viel anderes Bekanntes und Wichtiges in Verbindung. Das Vertrauen des Publikums zum Hegelschen Systeme hat durch diese Differenz den ersten starken Stoß erlitten. Die erste Meinung scheint die Konsequenz für sich zu haben, und es nimmt sich höchst sonderbar aus, wenn neben ihr die andere mit so unbefangener Miene auftritt, als habe sie gar keine Ahnung davon, daß man ihr auch etwas anhaben könne. Gabler spricht sich entschieden für die zweite aus; auch H. Pr. R. stimmt ihr bei, obwohl, wie gewöhnlich, nicht ohne einiges Schwanken. So z. B. S. 330, wo „die Idee allein das wahrhafte Sein ist;" oder S. 386, wo das Absolute „die ewige Einheit des Seins und des Denkens" heißt, eine Definition, die sonst bekanntlich von der Idee gegeben wird; oder S. 389, wo dem absoluten Geiste die Idee substituirt wird. Indeß schreibt er an Leroux (S. 21): „Hegel's absolut-Absolutes ist der absolute Geist, der als die sich mit sich selbst vermittelnde Einheit der absoluten

Substanzialität und absoluten Subjektivität in seiner weltfreien, und darum weltschaffenden Persönlichkeit das Sein, das Denken, das Wollen nur als Momente seiner sich ewig gleichen Totalität producirt," und spricht hie und da in seiner Psychologie von Gott und Unsterblichkeit in recht christlichem Sinne. Sei nun die absolute Idee oder der absolute Geist Hegel's wahres Absolute, so müssen wir fragen, ob damit in der That widerspruchlose Begriffe gewonnen sind.

In der absoluten Idee sind alle Kategorieen, im absoluten Geiste alle Gegensätze aufgehoben. Sie sind noch da, weil aufbewahrt, sie sind aber auch nicht mehr da, weil die Wahrheit der Gegensätze ihre Einheit ist. So wird gelehrt. Aber die Einheit der Gegensätze wurde oben zurückgewiesen, und wenn alle Gegensätze in dem Absoluten aufbewahrt sind, so ist dieses eben der allergrößte Widerspruch. H. Pr. R. sagt in dem Sendschreiben an Leroux (S. 38): „Jede Stufe des Systems enthält eine Definition Gottes. Aber zum absoluten Begriff Gottes gehört eben, die Totalität der verschiedenen Definitionen als Identität zu denken." Wir wissen bisher wohl, wie man es anzufangen habe, um jene Totalität Identität zu nennen, nicht aber, wie man sie als solche denken könne. Erdmann bemerkt (S. 160) sehr richtig, daß die Analyse in der Idee leicht Widersprüche finde, aber man wird der Wissenschaft diese Analyse vergebens untersagen. Wir wollen nicht darauf bestehen, daß die Hegelsche Ansicht von Gott eine vollkommen pantheistische sei; wäre sie wissenschaftlich gerechtfertigt, so müßte die Wissenschaft sie ertragen. Immerhin könnten wir zwar, wo man zu ihrer Bestätigung, oder gar zum Beweise, daß man berechtigt sei, sie vorauszusetzen, auf das allgemein menschliche, ja auf das christliche Bewußtsein sich beruft, unsere Verwunderung darüber aussprechen, daß wir dicht neben solchen Berufungen lesen (Gabler S. 163): „Der Geist in seiner unendlichen Idealität und Allgemeinheit, deren bewegender Puls die Negativität oder die Lebendigkeit selbst ist, ist und wird Alles, und ist die ideelle Thätigkeit von Allem, eben so, als die Unterscheidung, wie als die Einigung von Allem." Doch hier genügt es, daß, wenn man alle Widersprüche auf einen

Haufen zusammenträgt, die bloße Versicherung, da seien sie nun alle Eines, nicht hinreicht, um sie aufzuheben. Vielmehr ist mit Feuerbach (S. 37) zu sagen: „So wenig der aus dem Unglauben wieder hergestellte Glaube ein wahrer, weil stets mit seinem Gegensatz behafteter Glaube ist, so wenig ist der aus seiner Negation sich wieder herstellende Gott ein wahrer, vielmehr ein sich selbst widersprechender, ein atheistischer Gott." — Sehen wir näher zu, wie das Absolute charakterisirt wird. Nach Gabler ist es Thätigkeit, absolute Selbstthätigkeit, Denken. Nun, Thätigkeit ist ein Werden, und das Werden ist nach Hegel selbst ein Widerspruch! Derselbe Widerspruch, welcher auf der untersten Stufe der Spekulation vorhanden war, und auf der zweiten schon aufgehoben sein sollte, derselbe also findet sich auf der höchsten, im Begriffe des Absoluten, ungelöst wieder; die Spekulation ist ihrem Ziele nicht um einen Schritt näher gekommen. Es ist reine Willkür im Gebrauche des Wortes, von welcher der Begriff gar nicht berührt wird, wenn H. Pr. R. (S. 389) das Werden auf das Gebiet der Erscheinungen beschränken will. Dasselbe ist vielmehr ganz eben so gut auch da vorhanden, wo Etwas sich in sich unterscheidet, wo das Denken das Sein setzt, mag es zugleich bei sich bleiben oder nicht. Jene Beschränkung ist überdies ein Widerspruch gegen die Hegelsche Spekulation, welche den Unterschied von Erscheinung und Ding an sich aufhebt; es ist auch ein Widerspruch gegen die andere Behauptung, daß die Idee es ist, welche als Natur übergeht. Gerade dadurch charakterisirt sich die ganze Gruppe von philosophischen Systemen, welcher auch das Hegelsche angehört, daß das absolute Werden der durchgreifende Hauptgedanke ist. Behauptet er, diese Bewegung sei zugleich Ruhe, so hat er nur einen neuen Widerspruch erzeugt, der vorhanden wäre, wenn auch die Bewegung, das Werden an sich sich nicht widerspräche. Hegel definirt: „Der absolute Geist ist eben so ewig in sich seiende, als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität; die Eine und allgemeine Substanz als geistige, das Urtheil in sich und in ein Wissen, für welches sie als solche ist." Sind nun Ewigsein und Zurückkehren, Zurückkehrend und Zurückgekehrt, Substanz und Wissen um die

Substanz nicht Gegensätze, deren Vereinigungen Widersprüche geben? — Wäre überdies Gott das metaphysische Absolute, so müßte sein Begriff nicht bloß ganz anders, als es hier geschieht, d. i. frei von Widersprüchen aufgestellt werden, sondern er müßte auch für die Wissenschaft vollkommene Klarheit und Bestimmtheit besitzen, indem durch ihn alle spekulativen Schwierigkeiten unsers gesammten Gedankenkreises sollten gehoben werden. Im Gegentheile aber lehrt die Geschichte der Spekulation, daß er von je her selbst eines der schwersten Probleme der Wissenschaft war, so schwer, daß es häufig für unlösbar erklärt, und dem Glauben überlassen wurde, dahin vorzudringen, wohin das strenge Wissen des Menschen nicht gelangen zu können schien.

Ist das Absolute, welches uns hier geboten wird, nicht frei von inneren Widersprüchen, so kann auch das Denken bei ihm keine Ruhe finden; es muß abermals weiter schreiten. Dies hat Hegel anerkannt, indem er lehrte, daß der absolute Geist sich wieder zum leeren Sein herabsetzt; er hat damit implicite zugleich das Dasein der Widersprüche im absoluten Geiste anerkannt, weil nur in ihnen eine Nothwendigkeit des Fortschrittes liegt. Behauptet H. Pr. R. (S. 390): „Die Entäußerung an die Breite der Natur, an die Länge der Geschichte sind in der That Bestimmungen, welche dem Begriffe Gottes an und für sich unangemessen sind," und schiebt er deshalb die Idee des Logos dazwischen, so ist die Entäußerung nur aus einer unmittelbaren zu einer mittelbaren geworden. Dieselbe Nothwendigkeit des Fortschrittes erkennen auch Alle an, welche, wie H. Pr. R. (S. 403), mit Hegel lehren: „Die Wahrheit ist nur das Ganze in seiner Selbstbewegung, welche durch alle Momente der Sache hinkreiset;" oder: was da ist, ist der ewige Proceß. Daß er im Kreise herum und nicht in gerader Linie fortgeht, ändert Nichts; ist er Proceß, und ewiger, so kann er es nur dadurch sein, daß jedes Moment, als sich selbst widersprechend, über sich selbst hinaustreibt. Wenn H. Pr. R. (S. 389) erklärt, der Progreß im Kreise sei ein in sich abgerundetes Sein, so gibt er nur, wie bereits bemerkt worden, um ein leeres Wort, oder um einen Widerspruch mehr. Fragt er, ob ich mir die Ruhe im absoluten Geiste als die Ruhe

des Kirchhofes denke, so sage ich: Nein. Aber eben deshalb erkläre ich, Gott, als das Absolute der Welt, sei nicht das Absolute der Wissenschaft, d. i. sein Begriff enthalte selbst noch eine Nöthigung zu fortschreitendem Forschen, sei selbst ein Problem der Wissenschaft. Ich bin weit entfernt, zu glauben, die Kraft der Gottheit sei begreiflicher, als die Kraft, womit der Magnet das Eisen anzieht. — Es ist interessant, zu sehen, wie die Kraft des Widerspruchs nach verschiedenen Seiten über das angenommene Absolute hinaustreibt. Gabler hatte Gott, das selbstbewußte absolute Denken, das absolute Wissen von sich und seinem Sein für das Absolute erklärt. Hierin liegt offenbar eine Vielheit von Bestimmungen, die, als strenge Einheit genommen, zum Widerspruche wird. Darum wird behauptet, das Sein in Gott sei selbst gesetzt durch das Denken in Gott. Hiemit aber ist nicht mehr der um sein Sein wissende, der selbstbewußte Gott, sondern das Denken das wahre Prius, das eigentliche Absolute, und Gabler hat sich denen genähert, welche die Idee für das Absolute erklären. Ob man bei dem Denken, einer Thätigkeit, einem Werden stehen bleiben könne, ist oben erörtert worden.

Wenn die Spekulation ihr Absolutes als die letzte nothwendige Voraussetzung, durch welche die Widersprüche in den Erfahrungsbegriffen gehoben sind, und die Erfahrung selbst begreiflich wird, erreicht hat, so kann sie es versuchen, auf dem umgekehrten Wege von den letzten Bedingungen zur Erfahrung herabzusteigen; und ist ihr dies gelungen, dann hat sie ihre Probe bestanden. So ist die Erfahrung, die scharf aufgefaßte, ihre Basis; und ihre Aufgabe ist gelöst, wenn die Widersprüche nicht bloß verschoben, sondern wirklich gehoben sind. Dies vollkommen geleistet zu haben, darf wohl bis auf diesen Tag ein philosophisches System sich nicht rühmen, aber es kann seinem Ziele näher oder ferner stehn. Die Hegelsche Schule hat sich bisher durch treue Auffassung der Erfahrung nicht eben hervorgethan; die Begriffe vermischt sie in einander; die Schwierigkeiten in ihnen wälzt sie von Stufe zu Stufe empor und in das Absolute hinein, und erklärt, daß sie dort alle nicht mehr existiren. Was lernen wir wohl über die Natur des Anschauens, wenn gesagt wird, sein Grund sei das

Vorstellen, und noch weiter hinauf die absolute Negativität des absoluten Geistes, ja es sei selbst in Wahrheit eigentlich das Vorstellen, und dies das Denken, und dies der absolute Geist? „Dies Eine Wissen," sagt Hegel, „daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten, oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntniß entgegenzusetzen, — oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntniß."

So steht es um die Hegelsche Spekulation; und daraus mag man ersehen, ob die Wissenschaft zufrieden sein kann, wenn ihr in der Psychologie statt genauer Beschreibungen und Ableitung der Seelenzustände aus ihrem Causalzusammenhange eine dialektische Entwicklung von der Art, wie sie im Vorhergehenden geschildert worden ist, als Ersatz geboten wird. Ich glaube zu dem Schlusse berechtigt zu sein, daß sämmtliche Haupteinwendungen, welche ich gegen die Psychologie der Hegelschen Schule gemacht, unwiderlegt geblieben sind.

Auch ich habe übrigens nicht auf Alles geantwortet, was H. Pr. R. in seiner „Widerlegung" gegen mich vorbringt, obgleich auf Alles, was für die Sache, um die es sich handelt, von Bedeutung schien. Ich glaube aber durch das, was ich gesagt, das Recht erworben zu haben, daß Niemand einem von mir unerwähnt gelassenen Vorwurfe meines Gegners beistimme, bevor er die Stelle meiner Kritik, welcher der Tadel gilt, selbst angesehen hat. Darauf hin kann ich das Urtheil ruhig erwarten.

H. Pr. R. sagt im Schlusse seiner Widerlegung, er hoffe durchaus nicht, daß sie auf Den und Jenen den Eindruck einer Widerlegung machen werde, und fährt fort: „Daß ich aber meinem Gegner ins Gesicht zu sehen nicht gescheut, und gegen ihn meine Schuldigkeit erfüllt habe, wird man mir wenigstens bezeugen müssen, mag man meine Ansicht theilen oder nicht." Wird man ihm dies bezeugen müssen? Er hat aus verächtlichen Insinuationen eine Fratze gebildet, und dem Publikum als mein Antlitz hingestellt; ihr, nicht mir hat er ins Gesicht gesehen. Er hat, wo es Gründe galt, mit dem hochmüthigen Vorwurfe der zähen Verständigkeit und des Mißverstehens geantwortet, und wo er widerlegen

sollte, da hat er häufig geschwiegen, oder die Frage unter dem Scheine der Beantwortung umgangen. Ich hatte seinem Werke den schweren Vorwurf des Dilettantismus, der auf der Oberfläche spielt, und die Tiefe nicht kennt, gemacht, und nicht selten den noch schwereren der Faselei, die, wie er selbst sagt, zusammenhangslos denkt, und von Halbheit zu Halbheit fortspringt; und nun hat es sich aufs Neue gezeigt, daß genaue Auffassung der Begriffe, Schärfe des Urtheils, Strenge des fortschreitenden Denkens darin nicht zu finden sind, daß es bei den Lebensfragen seiner Wissenschaft im Dunkeln herumtappt, und wo Ansichten, innerhalb und außer der eigenen Schule, sich widerstreiten, rathlos von der einen Seite zur andern springt. Wenn man durch solches Thun in der Wissenschaft seine Schuldigkeit erfüllt, so ist sie hier erfüllt; ich aber kann meine Vorwürfe nicht zurücknehmen. Die Wissenschaft selbst wird entscheiden, wer von uns Recht habe. — Da ich dem Gesagten nichts Wesentliches beizusetzen habe, so wird von meiner Seite diese Polemik nun für immer ruhen.

Doch, ich will nicht mit so grellen Dissonanzen schließen. Lieber mag noch Einiges hier stehen, worüber auch Gegner in der Wissenschaft einig sein können. Nicht um ein Geringes handelt es sich zwischen uns, sondern in letzter Instanz um Wahrheiten, mit denen das Wohl und der Ruhm unseres gemeinsamen Vaterlandes innig verknüpft sind. Dies kann einigen Eifer der Polemik entschuldigen. Das Hegelsche System ist die ausgebildetste Form des Gedankens einer obersten, spekulativen Einheit in Verbindung mit dem davon untrennbaren absoluten Werden. Dieser Gedanke ist so alt, wie die Philosophie, und so weit verbreitet, als sie; er reicht ins griechische Alterthum hinauf, und war, wie es scheint, heimisch bei den indischen Weisen. Als die eine der zwei möglichen metaphysischen Hauptansichten nimmt er die größte Aufmerksamkeit in Anspruch, und muß bis zum Aeußersten vertheidigt werden. In dem Augenblicke, wo seine Anhänger schwach würden, und seine Vertheidigung schlecht zu führen begännen, wären seine Gegner verpflichtet, sie zu übernehmen, bis jedes Fältchen desselben auseinandergeschlagen ist, und Werth oder Unwerth seines Inhaltes ausgebreitet im Licht der Sonne liegt. Dasselbe gilt von der

entgegengesetzten Ansicht, welche dem Werden das Sein, der Einheit die Vielheit gegenüberstellt. Und irgend einmal muß es doch dahin kommen, daß wir eine Metapysik haben; einmal müssen doch an die Stelle des demüthigenden Systemenwechsels bleibende Ueberzeugungen treten, und Philosophen einträchtig ihre Kräfte verbinden können, nicht nur zum Niederreißen, sondern zum gemeinschaftlichen Fortbau. Man behaupte nicht, der Wechsel der Systeme sei auf diesem Gebiete für alle Zeit eine Nothwendigkeit; er ist nur eine Schwäche, und ihn für nothwendig erklären, heißt, auf das Wissen verzichten. Eintracht aber ist unmöglich, so lange der Kampf zwischen jenen zwei Grundansichten nicht entschieden ist; darum ist er für beide Theile eine Pflicht. Und doch haben wir des Kampfes von allen Seiten schon so viel, daß die Ehre der Wissenschaft und der Personen noch mehr davon kaum zu ertragen scheint. Zwar ist es nicht sehr lange her, daß Mathematiker und Physiker unter sich in nicht minder heftigem Streite, als jetzt noch die Philosophen, lagen, obschon sie im gegenwärtigen Glücke die Leiden ihrer Vergangenheit leicht vergessen. Wenn sie früher zur Einstimmung gelangten, so war ihr Geschäft eben in dieser Beziehung das leichtere. Dieser Einstimmung gegenüber ist der Streit der Philosophen ein doppeltes Uebel; er ist Schwäche der Systeme, und er verringert die Achtung des Publikums, deren keine Wissenschaft entbehren kann. Unter diesen Umständen aber ist Nichts zu thun, als ihn, wie ein anderes Uebel, mit Geduld zu ertragen, und nirgends ohne Noth, wo es aber sein muß, gewissenhaft zu kämpfen.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Exner, Franz Serafin, / Rosenkranz, Karl, / Erdmann, Johann Eduard,

Die Psychologie der Hegelschen Schule

Bd.: 2

Leipzig 1844

Ph.sp. 263 bt-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043144-1